

Univerzita Karlova
Filozofická fakulta

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2019

Karel

Kšír

Univerzita Karlova

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Platónovo zpracování postavy Odyssea

The Figure of Odysseus in Plato

Karel Kšír

Vedoucí práce: Mgr. Sylva Fischerová Ph.D.

Studijní obor: Řecká antická filologie

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci na téma Platónovo zpracování postavy Odyssea vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne

Podpis

.....

Rád bych zde poděkoval vedoucí mé práce Mgr. Sylvě Fischerové, PhD. za trpělivou pomoc a připomínky při psaní. Také bych rád poděkoval své rodině a především přítelkyni za nesmírnou podporu.

ANOTACE

Bakalářská práce se zaměřuje na Platónovo zpracování literární postavy Odyssea. Nejdříve bude v základu představena Platónova práce s mýtem: jak mýtus chápal a k čemu ho používal. Hlavní pozornost se poté soustředí na vlastní Platónovu „mýtotvorbu“, tedy na to, jak se zděděnou tradicí dále pracuje a jakým způsobem ji domýšlí dál. K tomu bude využit komparativní přístup sledující odysseovskou tradici od homérských eposů až po Platóna s cílem poukázat na ty aspekty Odysseovy figury, které se ukazují být pro Platóna zásadní. Získané závěry pak budou porovnány se závěrečným mýtem z desáté knihy *Ústavy*, kde Platón hodnotí postavu Odysseovu. Analyzovány však budou i další zmínky o Odysseovi u Platóna, například v dialogu *Hippiás Menší*. Výsledkem práce tak bude komparací podaný ucelený obraz Odyssea v Platónových dílech.

ANNOTATION

The bachelor's thesis focuses on Plato's adaptation of literature figure of the literary figure of Odysseus. Firstly, it introduces Plato's view of the myth: how he understood the myth and what he used it for. Secondly, the attention mostly drawn to Plato's own mythmaking, specifically his further treatment of the inherited tradition and how mean he refined it. For this part we use comparative approach, taking the Odyssean tradition, from Homeric epos to Plato, with the objective to show those aspects of Odysseus's figure which seem to be essential for Plato. The conclusions drawn from this are then compared with the final myth in Book X of *The Republic*, where Plato evaluates Odysseus. However, we also analyse other mentions of Odysseus in Plato's work, for example in *Hippias Minor*. Therefore, the result of the thesis a comprehensive image of Odysseus's character in Plato's work, achieved by comparison.

KLÍČOVÁ SLOVA

Odysseus, Platón, Homér, Sókratés, Dialog, Mýtus

KEYWORDS

Odysseus, Plato, Homer, Socrates, Dialogue, Myth

Obsah

1. Úvod	8
1.1. Základní pojmy	8
2. Práce se zděděným konglomerátem před Platónem	9
2.1.2. Presokratikové	13
2.1.3. Mýtografové	17
2.1.4. Sofisté a rétoři	22
2.1.5. Shrnutí	23
3. Platón a jeho práce s mýty	24
3.1.1. Platón jako kritik mýtů a zároveň jejich uživatel	24
4. Érův mýtus a Platónovo zpracování postavy Odyssea	27
4.1. Odysseus a jeho volba na pozadí dřívější tradice	30
4.1.1. Odysseus - netypický hérós	32
4.1.2. Negativní obraz Odyssea u dramatiků a Gorgia	42
4.1.3. Odysseova sebekontrola v Sofokleově <i>Aianatovi</i> a Antisthenův filosofický Odysseus	45
4.1.4. Platónův Odysseus	47
5. Závěr	54

1. Úvod

V této práci vycházíme z pojmu zděděný konglomerát, který přejímáme od badatele E. R. Doddse, jenž ve svém eseji *Platón, iracionální duše a zděděný konglomerát* popsal rozpad zděděné tradice a Platóna jako jejího reformátora, který si je vědom toho, že starší tradice musí projít zásadní proměnou, aby byla přijatelná pro tehdejší společnost.¹

V první části nastíníme, jak fungoval mýtus u některých autorů, kteří Platóna ovlivnili. Ukážeme také, že řecký mýtus byl vždy otevřený různým adaptacím a užitím. Tak získáme představu o návaznosti Platónova užívání mýtů na práci jeho předchůdců. V druhé části se budeme věnovat tomu, jak pestrá tradice mýtotvorby umožnila Platónovi ji výrazným způsobem přepracovat a nově podat v jeho dialozích. Na to se zaměříme v třetí části, kde budeme analyzovat Érovův mýtus, v němž Platón představuje svérázné pojetí Odyssea.

1.1. Základní pojmy²

V *Iliadě* a *Odysseie* nacházíme μῦθος jako výraz pro řeč či slovo,³ tento význam se pak odráží i u dalších autorů.⁴ Slovo μῦθος můžeme také přeložit ve smyslu zpráva,⁵ rozkaz nebo výhrůžka.⁶ S μῦθος jako označením pro vyprávění se setkáváme až v *Odysseie*,⁷ přičemž tato vyprávění mohou být jak pravdivá, tak lživá,⁸ v obdobném smyslu je μῦθος užit i pro příběh, děj nebo pověst. U Platóna se objevuje μῦθος v mnoha podobách, jednou to může být pravděpodobný výklad⁹ a jindy pouhá fikce.¹⁰

Dalším důležitým pojmem je λόγος. Ten může být užit ve významu výklad, pojednání a argumentace, λόγος je ale i smysl, rozum,¹¹ řád, zákon či princip, podle kterého se něco řídí.¹² Také se může jednat o počet, výčet, poměr, což se blíží latinskému *ratio*. Λόγος taky vyjadřuje nějaký předpoklad, myšlenku, tvrzení nebo důvod, odtud je blízký definici.¹³

¹ Avšak na rozdíl od E. R. Doddse, který se zaměřuje především na tematiku strážců a duše, nás zajímá spíše literární přepracování tradice, respektive mýtu. Viz DODDS, E. R. *Řekové a iracionálně*. Praha: OIKOYMENH. 2000, str. 204-230.

² Následující kapitola vychází z hesel λόγος a μῦθος z LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *Greek-English Lexikon*. Oxford: Clarendon Press, 1996, str. 1067-1069 a 1161.

³ Často se jedná o řeč pronesenou veřejně či na poradě: Hom. *Od.* 1.358 a Hes. *Op.* 194.

⁴ A. *Pr.* 1080, Pl. *Symp.* 177a4 a d2.

⁵ S. *Aj.* 226 a E. *I.* 1340.

⁶ Hom. *Il.* 1.388., 25.83.

⁷ Hom. *Od.* 3.94, 4.324.

⁸ Hom. *Od.* 11.492.

⁹ Pl. *Tim.* 29d1.

¹⁰ Pl. *Phdo.* 61b5, *Resp.* 330d7 a *Leg.* 689d6. Zbývajícím významům slova μῦθος u Platóna bude věnována pozornost až v kapitolách zabývajících se Platónovou mýtotvorbou.

¹¹ Pl. *Resp.* 582c6.

¹² Pind.*Ol.* 2.22., Her. B. 1, B. 50 a Pl. *Leg.* 696c5.

¹³ Pl. *Phdr.* 245e4.

Taková užití vyvolávají dojem opozici slov λόγος a μῦθος, pokud je μῦθος na rozdíl od λόγος prezentován jako vyprávění či příběh, které nesouvisí s „vědeckým“ postupem. Avšak λόγος může být použit i v podobném smyslu jako μῦθος, což tuto opozici ruší, například v Platónově dialogu *Faidón* nacházíme Αἰσώπου λόγους,¹⁴ přičemž Aristotelés zas mluví o Αἰσώπου μύθων,¹⁵ řecké romány zas byly mimo jiné nazývány také jako λόγοι a slavný Hésiodův mýtus o pokoleních je uveden také jako λόγος.¹⁶ Podobně jako μῦθος nacházíme λόγος ve smyslu pověsti, děje či příběhu. Zároveň λόγος funguje i jako řeč bez jakéhokoliv příznaku,¹⁷ obdobně jako μῦθος. Λόγος je i věštba, například ve *Faidrovi* nacházíme λόγους μαντικους.¹⁸ Dále může λόγος představovat označení pro prózu. Taktéž nesmíme zapomínat na slova jako ἀκοή, φήμη či ἔπος, neboť i ta mají podobný význam jako λόγος a μῦθος.

Zdůraznění toho, že sémantické pole obou pojmů se místy prostupují, je důležité, neboť Platón s tímto vědomě pracoval.

2. Práce se zděděným konglomerátem před Platónem¹⁹

Mýtus byl pro řeckou kulturu základním kamenem. V řeckém náboženství archaické a klasické doby však nikdy neexistovaly kanonické spisy, v nichž by byla podána jednotná verze mýtů. Neexistovala ani dostatečně silná kasta kněží, která by mýty a jejich podání spravovala. Díky tomu existovala hned řada rozdílných verzí mýtů, a to jak na úrovni panhelénské, ke které řadíme především Homérovy a Hésiodovy básně, tak na úrovni lokální, neboť každá polis měla své vlastní mýty, které se lišily nejenom od obce k obci, ale v mnohém se rozcházely i s panhelénskou tradicí.

Užití mýtu bylo v Řecku velmi rozmanité už jen s ohledem na skutečnost, že v řecké společnosti nelze načrtnout jasnou hranici mezi otázkami politickými, sociálními či náboženskými.²⁰ K mýtu se vztahovala většina řeckých autorů a ti, kterým se budeme věnovat, jsou vybráni proto, aby ukázali různé přístupy k mýtům. V následujících kapitolách tedy nepůjde o vyčerpávající přehled proměn zděděného konglomerátu před Platónem.

¹⁴ Pl. *Phdo.* 60d1.

¹⁵ Aris. *Mete.* 356b11.

¹⁶ Hes. *Op.* 106.

¹⁷ Pl. *Symp.* 193d5.

¹⁸ Pl. *Phdr.* 275b3.

¹⁹ Veškeré zde uvedené překlady Platóna jsou F. Novotného, a to především kvůli tomu, že jsem se chtěl držet pouze jednoho překladatele. Proto zde preferuji překlad *Ústavy* F. Novotného a nepoužívám novější překlad R. Hoška. Překlady *Odyseie* a *Iliady* jsou O. Vaňorného. Překladatelé dalších citovaných autorů jsou pak vždy uvedeni v poznámkách pod čarou.

²⁰ Výbornou ukázkou toho, jak náboženství prolínalo do politiky a vice versa, je Plut. *Sol.* 10.

2.1.1. Homér a archaičtí básníci

Bylo řečeno, že v *Iliadě* slovo μῦθος označuje spíše řeč pronesenou veřejně od určité autority než vyprávění. Nicméně to neznamena, že vyprávění o bozích a starších héroech²¹ nejsou do eposů zakomponována. O homérských eposech totiž můžeme mluvit jako o amalgámu, který v sobě obsahuje různé tradice, z nichž některé mají své počátky až u praindoevropských kmenů.²² Tento amalgám je naplněn nespočtem vyprávění, o nichž se dozvídáme různými způsoby.²³ Například příběh o Meleagrově je uveden slovy κλέα ἄνδρῶν,²⁴ o milostném poměru Area a Afrodité se dozvídáme od faiáckého pěvce²⁵ a o Oidipovi díky tomu, že je v eposech učiněna zmínka o postavách, které se k němu vztahují.²⁶ Eposy však neobsahují pouze takovéto odkazy do minulosti, ale popisují i to, co se bude dít po nich; v *Iliadě* nacházíme frázi ἡμιθέων γένος ἄνδρῶν²⁷ vztahující se na héroy, kteří jednou dobyjí Tróju, *Odysseia* zas otevírá cestu dalšímu vypravování Teiresiovou věštbou.²⁸ Všechny tyto příběhy se odehrávají na pozadí hlavních dějů eposů, kterými jsou Achilleův hněv a návrat Odyssea domů.²⁹

Nás však zajímá, jakým způsobem tato vyprávění fungovala. Podíváme-li se na zmíněný příběh o Meleagrově, zjistíme, že jeho užití není náhodné: Foiníx se snaží skrze vyprávění ukázat Achilleovi, jak velký dopad může mít jeho hněv na achájské vojsko.³⁰ Starší příběh zde funguje jako etický model, který varuje před nepatřičným chováním. Jak poznamenal E. A. Havelock, eposy slouží především jako prostor, ve kterém jsou zachyceny důležité informace

21 Bohové mohou být označení i jako δαίμονες a héroové či ἡμίθεοι.

22 Je zřejmé, že krom homérovských eposů existovaly epická vyprávění i o Argonautech či Hérakleovi. Zároveň v eposech můžeme nalézt i takové úseky, které pravděpodobně mohly původně fungovat odděleně od hlavního děje eposů, ale byly později do eposů začleněny, příkladem může být třetí zpěv *Iliady* o souboji mezi Paridem a Menelaem (Hom. *Il.* 3), který se spíše udál na začátku války než na jejím konci. Obdobně se můžeme domnívat, že i Telémacheia (Hom. *Od.* 1-4) mohla být původně samostatná báseň. Viz DOWDEN, K. *The Epic Tradition in Greece*. In: FOWLER, R. L. (ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, str. 188-205.

23 viz LÉTOUBLON, F.: *Homer's Use of Myth*. In: DOWDEN, K., LIVINGSTONE, N. (eds.). *A Companion to Greek Mythology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, str. 27-46.

24 Hom. *Il.* 8.524-605. Zároveň je nutné podotknout, že i postavy bojující před Trójou se snaží dosáhnout κλέα ἄνδρῶν (Hom. *Il.* 12. 310-328), což se jim skutečně podaří, jak se dozvídáme z *Odysseie* 8.72.

25 Hom. *Od.* 8. 266-366.

26 Hom. *Il.* 23. 679 -680 a Hom. *Od.* 11. 271-276.

27 Hom. *Il.* 12. 10-36.

28 Hom. *Od.* 11. 119-137.

29 Viz DOWDEN, K. *The Epic Tradition in Greece* FOWLER, R. (ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, str. 188-205.

30 Hom. *Il.* 9.525-605. Přesvědčování pomocí paradigmatu bylo běžnou součástí homérské rétoriky. Taktéž si můžeme všimnout, že Foiníx opomíjí vše, co se mu nezdá podstatné, například smrt Meleagra kvůli jeho matce. Viz KIRK, G. S., HAINSWORTH J. B., JANKO, M., EDWARDS W., RICHARDSON N. J. *The Iliad: a Commentary*. III. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, str. 130.

pro společnost fungující na základě orální kultury.³¹ Eposy vytváří „tribal encyclopedia“, což znamená, že neslouží pouze jako převyprávění příběhů, ale pomocí zastřešujícího vyprávění uchovávají v sobě to, co je pro společnost třeba.³² Proto můžeme kromě morálních pouček nalézt i další informace, které eposy jakožto „tribal encyclopedia“ poskytují: jde například o geografické nebo etnografické popisy, dokonce se v eposech setkáváme i s něčím, co lze označit jako básnickou ontologii.³³ Mýtus tak má už od homérských eposů řadu užití, z nichž se leckterá objevují i u Platóna.³⁴

Postoupíme-li k Hésiodovi, nalezneme další podstatný rys řeckého mýtu: nebyl ničím fixním a ani nebyl podáván v jednotné formě po celém Řecku. Hésiodovy mýty se totiž v mnohém liší od homérských eposů,³⁵ například uvádí jiný původ světa, nezmiňuje některé bohy, kteří se v homérovských eposech objevují, popřípadě jim určuje jiný původ. Pro tuto odlišnost si stačí připomenout známé vyjádření Múz:

„ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴδμεν δ', εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.“

„Umíme vyprávět smyšlenek mnoho a podobných pravdě;
umíme, když se nám zachce, i o věcech skutečných zpívat.“³⁶

Je otázka, jak tyto verše chápat.³⁷ Možným řešením je představit si Hésioda jako básníka, který si je vědom toho, že epika slouží jako „tribal encyclopedia“ a básník jako její

³¹ Viz HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1982.

³² Tamtéž str. 61-89. V důsledku toho pak Françoise Létoublon poznamenává, že: „Homér se nesnažil vyprávět mýtus, byť mýtus a epika mohou mít k sobě velmi blízko.“ LÉTOUBLON, F.: *Homer's Use of Myth*. In: DOWDEN, K., LIVINGSTONE, N. (eds). *A Companion to Greek Mythology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, str. 27-46.

³³ Pro ukázkou toho, jak funguje ontologie u Homéra, viz Hom. *Il.* 18.478-613 a výklad této pasáže SCHADEWALDT, W. Homérova básnická ontologie. In: REZEK, P. (ed.) *Mýtus, epos a logos*. Přel. Petříček, M. Praha: OIKOYMENH, 1991, str. 27-47. Geografický výklad nacházíme v Hom. *Od.* 9.40-41 a 80-81, etnografii pak v Hom. *Od.* 19.172-184. Příklady jsou vzaty z LÉTOUBLON, F.: *Homer's Use of Myth*. In: DOWDEN, K., LIVINGSTONE, N. (eds). *A Companion to Greek Mythology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011, str. 27-46.

³⁴ Také Platón vnímal homérské a Hésiodovy eposy jako „tribal encyclopedia“: „οὕτω δὲ οἶμαι καὶ τὸν ποιητικὸν φήσομεν χρώματα ἅττα ἐκάστων τῶν τεχνῶν τοῖς ὀνόμασι καὶ ῥήμασιν ἐπιχρωματίζειν αὐτὸν οὐκ ἐπαίοντα ἀλλ' ἢ μιμεῖσθαι, / a tak, tuším, řekneme i o básníku, že na svá slova a rčení nanáší jakési barvy z jednotlivých oborů, ač sám z nich neumí nic než napodobovati;“ (Pl. *Resp.* 601a3-4). Tato tematika se pak stane zásadní například pro dialog *Ión*, kde platónský Sókratés dostává Ióna do úzkých právě kvůli tomu, že je uzavřen v homérských eposech, ve kterých je sice podáno několik informací, ale to neznamená, že by tyto informace skutečně znal a mohl užít (Pl. *Ion.* 538a1-542a8).

³⁵ Homér a Hésiodos měli zásadní vliv, Hérodotos dokonce o nich prohlásil, že to byli oni, kdo: „οὗτοι δὲ εἰσὶ οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἑλλήσι καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμὰς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἶδεα αὐτῶν σημείναντες. / vytvořili Řekům rodkomen bohů, dali jim přizívka a rozdělili mezi ně jejich hodnosti a umění a naznačili jejich podoby.“ Hdt. *Hist.* 2.53.

³⁶ Hes. *Theog.* 27-28. (Přel. Nováková, J.).

³⁷ Viz FISCHEROVÁ, S. Devět lhoucích múz. In: FISCHEROVÁ, S., STARÝ, J. (eds.). *Původ poezie: proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*. Praha: Argo, 2006, str. 49-85.

zprostředkovatel, který své básně složil s ohledem na to, co považuje za vhodné k uchování.³⁸ Jeho postup je však odlišný od homérských eposů, Hésiodos totiž narativní složku svých básní oslabil a v popředí u něj stála snaha o uspořádání řeckého panteonu. S ohledem na to lze vidět uvedené dvojverší jako ukázkou: „dvojitě role epického pěvce, který na jednu stranu může být tím, kdo funguje jako „tribal encyclopedist“, a na druhou stranu jako ten, kdo vypráví příběhy, které zároveň potěší.“³⁹

Díky způsobu, jakým Hésiodos pracoval, vidíme, že konglomerát nikdy neustrnul v jednotné podobě, neustále se proměňoval, byl doplňován a rozpracováván. Mnozí básníci, obdobně jako Hésiodos, brali zděděné mýty a upravovali je podle sebe nebo podle jiných tradic - stačí připomenout vliv mimořeckých náboženských tradic na Hésioda.⁴⁰ Pro další ukázkou dynamiky zděděného konglomerátu poslouží verše boiótského básníka Pindara. Ten se nejdříve ostře vyhraní vůči špatně ztvárněným mýtům, aby o pár veršů dále podal takovou verzi, kterou považuje za vhodnou, vždyť:

„ἢ θαυματὰ πολλὰ, καὶ ποῦ τι καὶ βροτῶν φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαίδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι.“

„Plný divů je svět. Pověsti však lžou, častokrát,
zkrucují skutečnost, zdobí ji smyšlenkami a lží.“⁴¹

Řecký mýtus byl tedy vždy otevřen novým adaptacím. Některé z nich mohly být přijaté ostatními autory, jiné odmítnuté. Nic nebránilo autorům přistoupit k mýtu se svou vlastní inovací, ale jejich přístupy byly odlišné: jinak pojímali mýty básníci jako Hésiodos nebo Pindaros, jinak mýtograf a jeden z prvních historiků Hekataios nebo jeho nástupce Hérodotos. Osobní pojetí mýtu je zřetelné u dramatiků, od kterých máme dochováno hned několik tematicky podobných děl, avšak odlišně zpracovaných.⁴² Tato volnost logicky vyústila v neuvěřitelně velký počet mýtů, které mohly být použity pro nesčetné účely. Tento fakt musíme mít neustále na zřeteli, abychom lépe porozuměli Platónovu různorodému užívání mýtů.

³⁸ Viz HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1982, str. 97-114.

³⁹ Tamtéž, str. 105.

⁴⁰ Viz KIRK, G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD. *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Přel. Karfik, F., Kolev, P., Víttek, T. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 51-65.

⁴¹ Pind. *Ol.* 1. 28-29. (Přel. Šprincl, J.).

⁴² Pro bližší informace o volném zpracování mýtu v tragédiích viz GOULD, J. *Myth, Memory, and the Chorus: „Tragic Rationality“*. In: BUXTON, R. (ed.). *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 107-118.

2.1.2. Presokratikové

Výše jsme uvedli, že už od Homéra bylo užití mýtů pestré. Taktéž jsme viděli, že i další básníci přepracovávali zděděný konglomerát tím, že mýtu dávali nové podoby a funkce. Nicméně šesté a páté století př. n. l. znamená pro mýtus změnu, neboť dochází k tomu, že mýtus ztrácí své monopolní postavení kvůli tomu, že se vedle něj objevuje nový způsob myšlení, který je zásadně ovlivněn procesem řecké kolonizace. Tvrdíme vedle něj, nikoli místo něj, protože nelze konstatovat, že by mýtus přestal být užíván.⁴³ Stále zůstává pevně ukotven v tehdejší řecké společnosti, a byť se začaly s kolonizací vyskytovat i nové způsoby, jak vnímat okolní svět, zůstávají symbolické hodnoty mýtu stále přítomny a užívány téměř všemi autory, neboť „cesta k tomu, co se blížilo filosofii, spočívala v překonávání mytického pohledu na svět.“⁴⁴ Taktéž nesmíme podlehnout dojmu, že by se zmíněné přístupy vyrojily náraz, jak upozorňuje G. S. Kirk v souvislosti se vznikem filosofie: „její vývoj v Řecku nebyl výsledkem náhlého objevu uvažování, dramatického uvolnění rozumu během pěti nebo šesti generací. Spíše to byla duševní a emocionální Odysseia spočívající po mnoho staletí v povídání příběhů, společenské zaujatosti, migraci, gramotnosti, konzervatismu a náboženství.“⁴⁵ Proto se na následujících řádcích zaměříme na ty presokratiky, u nichž lze nejlépe sledovat vztah nástupu nového uvažování vzhledem k předcházející tradici.

Začněme Xenofanem. Ten je známý pro svou kritiku Homéra a Hésioda. Vytýká jim jednak antropomorfní podobu bohů,⁴⁶ jednak jejich amorální vyobrazení.⁴⁷ Xenofanés vnímá básnickou tradici jako nepřijatelnou a zároveň ji klade za vinu špatné chování svých současníků, kteří byli básněmi Homéra a Hésioda vychováni.⁴⁸ Sám pak nabízí výklad, který již skutečně popisuje svět takový, jaký podle něj je.⁴⁹ Avšak způsob, kterým tak činí, jej v určitém ohledu s básníky spojuje. Xenofanés totiž píše veršem. Je to také básník, ale podklad, na kterém jsou jeho básně postaveny, je jiný. Xenofanés se totiž odloučil od tradičního náboženství a pokusil se namísto něj nastolit představu jednoho boha. To však neznamená zavržení mýtu. Musíme mít totiž neustále na paměti, že Xenofanés a ostatní filosofové, kteří psali veršem, působí

⁴³ Viz KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia, 2009, str. 50.

⁴⁴ KIRK, G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD, M. *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Přel. Karfík, F., Kolev, P. Vítek, T. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 97.

⁴⁵ KIRK, G. S. *The Nature of Greek Myths*. London: Penguin Books, 1976, str. 301.

⁴⁶ Xen. B.12.

⁴⁷ Xen. B.11.

⁴⁸ Xen. B. 10.

⁴⁹ V Xenofanově myšlení je přítomný skepticismus ohledně možnosti člověka nabýt vědění, neboť jediný, kdo skutečně ví, je bůh. Xen. B. 34.

v době, kdy neexistuje jasná hranice mezi poezií a filosofií. Z následujících veršů je jasné, že mýtus může v rámci Xenofanova myšlení fungovat:

„χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὕμνεῖν εὐφρονας ἄνδρας
εὐφήμες μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις.“

„Nejdříve chválit boha se sluší rozumným mužům,
zbožnou modlitbou tichou, čistými slovy ho ctít.“⁵⁰

Xenofanés tak poskytuje vhodnou ukázkou toho, jak lze mýtus využít: bude-li v souladu s jeho myšlenkami, pak nic nebrání tomu, aby byl bůh oslavován εὐφήμες μύθοις. Za zmínku taktéž stojí, že Xenofanova práce netkví pouze v kritizování tradičního náboženství, společnosti⁵¹ a básníků. V jeho fragmentech najdeme i úvahy kosmogonické⁵² nebo přírodopysné.⁵³

Dalším z presokratiků, u kterého lze sledovat podrobněji práci se zděděným konglomerátem, je Parmenidés. Fragmenty jeho básně nám umožňují nahlédnout, jak některé prvky vyskytující se u básníků mohly být přetaveny do struktury filosofického výkladu. Nejenže Parmenidés přejímá hexametr, ale i začátek jeho básně v mnohém připomíná Hésioda a homérské eposy. Například mladík v jeho básni projíždí kolem příbytku noci, který se nachází i u Hésioda,⁵⁴ nebo dívky přemlouvající bohyni μαλακοῖσι λόγοισιν, která často nalézáme v homérských eposech.⁵⁵ Navíc bohyně vystupující u Parmenida (Díké) má i důležitou roli u Hésioda. V kosmologické části Parmenidovy básně dále vystupují postavy bohů jako Erós a Noc. Aristotelés dokonce klade Parmenida a Hésioda do souvislosti, neboť oba Eróta označili za jedno z prvních božstev.⁵⁶ Parmenidés také při výkladu kosmologických principů užívá figury světla a noci, které lze najít už u Hésioda,⁵⁷ a je pravděpodobné, že zde následuje právě Hésiodovu *Theogonii*,⁵⁸ nicméně užití těchto figur je u něj zásadně odlišné.⁵⁹ Parmenidés tak stojí na rozhraní; na jednu stranu je dědicem básnické tradice, kterou užívá, a na straně druhé

⁵⁰ Xen. B. 1. 13-14. (Přel. Kratochvíl, Z.).

⁵¹ Xen. B. 2.

⁵² Xen B. 27. a 33.

⁵³ Xen. B. 30. a 31.

⁵⁴ Hes. *Theog.* 744.

⁵⁵ Par. B. 1. 15. a v eposech Hom. *Il.* 1.582 nebo Hom. *Od.* 1.56.

⁵⁶ Arist. *Met.* 984b23. Podobně se vyjadřuje i Platón, viz Pl. *Symp.* 177b4.

⁵⁷ Hes. *Theog.* 123-122.

⁵⁸ F. Ricken upozorňuje, že nesmíme podcenit Hésiodovu snahu „zobrazit jsoucnost v jeho celistvosti, neboť bychom mohli u Hésioda spatřovat první zárodky základní otázky řecké filosofie "Co je jsoucnost?"“ RICKEN, F. *Antická filosofie*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002, str. 11.

⁵⁹ Viz KIRK, G. S., RAVEN J. E., SCHOFIELD, M. *Předsókratovští filosofové: kritické dějiny s vybranými texty*. Přel. Karfík, F., Koleček, P., Vítek, T. Praha: OIKOYMENH, 2004, str. 333-337.

pokračuje v cestě nedávno vzniklého a stále vyvíjejícího se filosofického tázání, které dále přetváří.

Můžeme tedy vidět, že se zděděný konglomerát neustále proměňoval tím, jak jej autoři podle svého záměru užívali. V tomto ohledu nelze nepřipomenout Empedoklea. Ten při vytváření svých básní pracoval s texty Homéra, Hésioda, ale i Parmenida. Jeho básně obsahují nezměrný počet aluzí a paralel na zmíněné texty: „které Akragant’an radikálně sémanticky i gramaticky přetváří a vybavuje novými významy a rozměry.“⁶⁰ Tak nacházíme Afrodité jako jednotící prvek kořenů světa a jako její opak Eris (svár) a obě bohyně nacházíme i v eposech, a to jak homérovských, tak Hésiodových. Avšak zde již tolik nejde o homérské personifikované bohyně, ale spíše o abstraktní filosofické pojmy, které se Empedoklés snaží popsat. Symbolické hodnoty mýtu tak zde sice ožívají, nicméně úplně v jiném světle.⁶¹

Faktem tedy je, že pro stálou provázanost zmíněných filosofů s mytickou symbolikou nemůžeme jejich uvažování pokládat za nástup vědecké racionality namísto básnické iracionality.⁶² Jako příhodnější stanovisko se jeví, že se jedná o nový přístup k tomu, jak podávat vědění.⁶³ Básníci totiž byli považováni za učitele celého Řecka,⁶⁴ přestože podle těchto presokratiků v mnohém lhal.⁶⁵ Proto nabídli nové pojetí světa, ve kterém se distancovali od stávající básnické tradice, což ale neznamená, že by se zřekli básnického aparátu. S mýty, byť ve změněné podobě, stále pracovali a začleňovali je do své filosofie, a to nejenom okrajově. K. Morgan dokonce mluví o mýtu jako prostředku, skrze nějž lze podat rozdílnost mezi jazykem a lidskou realitou, respektive nemožnost nabýt v určitých oblastech jisté poznání.⁶⁶ Dalším

⁶⁰ VÍTEK, T. *Empedoklés*. 1, Studie. Praha: Herrmann, 2001, str. 27.

⁶¹ Zajímavá je proměna δαίμων, který se v homérských eposech většinou objevuje jako anonymní síla udělující osud, popřípadě označuje přímo osud, zatímco u Empedoklea se setkáváme se ztotožením s *daimonem*, které je zde pojato tradičně jako cosi božské a dlouhověkého, a takovouto autodeifikaci nelze nalézt u žádného dřívějšího autora. Viz BARTOŠ, H. *Očima lékaře: studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006, 235-255.

⁶² Nelze mluvit o iracionalitě básní, respektive mýtu, neb i vystupující postavy činí racionální kroky. Viz KIRK, G. S. *The Nature of Greek Myths*. London: Penguin Books, 1976, str. 276-304.

⁶³ Podrobněji o vlivu kosmogonických mýtů na vznik filosofie viz BURKERT, W. *The Logic of Cosmogony*. In: *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 87-107. Další podmínkou vzniku filosofie je stoupající gramotnost, neboť díky ní tradice mohla být přehlednuta a zhodnocena. Viz MORGAN, K. A. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 24-30. Taktéž nesmíme opomíjet laicizaci kdysi posvátné básnické řeči. Viz např. VERNANT, J. - P. *Počátky řeckého myšlení*. Přel. Rejchrt, M. Praha: OIKOYMENH, 1993.

⁶⁴ Podobně vyhraněný vůči básníkům byl i Hérakleitos, viz B56, B104, B42, B57 a B40.

⁶⁵ Jako určitou obranu eposů můžeme brát tzv. alegorické interpretace. Ty se snažily ukázat, že v eposech jsou taktéž obsažena filosofická zkoumání, která odhalují, jak funguje svět. Platón o těchto výkladech věděl, ale odmítal je (*Phdr.* 229b4-230a6, *Resp.* 378d3-c3). Viz BRISSON, L. *Plato the Mythmaker*. Přel. Naddaf, G. Chicago: University of Chicago Press, 1999, str. 122-126.

⁶⁶ MORGAN, K., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 46-87. a DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Přel. Spěváková, O., Praha: OIKOYMENH, 2000, str. 160-167.

důvodem, proč tito filosofové mýtus užívali, bylo to, že mýtus jako takový měl vždy silnou schopnost přesvědčit, a zároveň se těšil oblibě mezi lidmi.

Xenofanés, Parmenidés a Empedoklés se tak na jednu stranu řadí do dlouhé tradice básníků užívajících různé tradice, avšak na straně druhé se od ní distancují, neboť způsob, jakým básníci podávají své příběhy, je pro ně nepřijatelný. Vidíme tedy, jak se mýtus spojil s filosofickým uvažováním a zároveň se stal jedním z nástrojů jeho vyjádření. Jeho autor ustupuje do pozadí a nechává za sebe mluvit pravdu, které věří, stejně tak jako v homérských a Hesiodových eposech, kde promlouvají Músy.⁶⁷

Práce presokratiků se zděděným konglomerátem měla na Platóna tak zásadní vliv, že není možné ji podrobně popsat na pár řádcích. Kritika básníků, přejímání básnického aparátu k vyjádření filosofie, to všechno jsou motivy, se kterými Platón často pracuje a my se jim budeme věnovat v kapitolách zabývajících se Platónovou mýtotvorbou. Tuto kapitolu uzavřeme pasáží z dialogu *Sofistés*, která s ironií vcelku vystihuje vztah mezi zmíněnými presokratiky a básníky.

„μῦθόν τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγεῖσθαι παισὶν ὡς οὔσιν ἡμῖν, ὁ μὲν ὡς τρία τὰ ὄντα, πολεμεῖδὲ ἀλλήλοις ἐνίοτε αὐτῶν ἅττα πη, τοτὲ δὲ καὶ φίλα γινόμενα γάμους τε καὶ τόκους καὶ τροφὰς τῶν ἐκγόνων παρέχεται: δύο δὲ ἕτερος εἰπών, ὑγρὸν καὶ ξηρὸν ἢ θερμὸν καὶ ψυχρὸν, συνοικίζει τε αὐτὰ καὶ ἐκδίδωσι: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μῦθοις. Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαί τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρα καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται. διαφερόμενον γὰρ ἀεισυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν: αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν αἰετ αὐτὰ οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεῖκός τι. / Ukazuje se, že nám každý vypravoval jakýsi mýtus, jako dětem: jeden, že jsou tři jsoucna a z nich že některá někdy vespolek jakýmsi způsobem válčí, jindy zase se spřátelují a ukazují se, jak vcházejí v sňatky, rodí a odchovávají své potomstvo; jiný zase mluvil o dvou, vlhkém a suchém nebo teplém a studeném, a ty spolu snoubí, spojuje sňatkem; ale u nás škola elejská, počínajíc od Xenofana a ještě dřív, soudí, že

⁶⁷ VEYNE, P. *Věřili Řekové svým mýtům?: esej o konstitutivní imaginaci*. Přel. Šubrtovi, M. a J. Praha: OIKOYMENH, 1999, str. 38. Obdobně se vyjadřuje i T. Vítek: „Empedoklés (stejně jako Parmenidés) nevystupuje par excellence jako autor textu, nýbrž jako jeho zjevovatel a vykladač: jednak se několikrát dovolává Músy, aby promluvila jeho ústy, jednak výslovně prohlašuje, že sděluje „boží řeč“ a „dobré slovo o bozích.““ VÍTEK, T. *Empedoklés*. 1, Studie. Praha: Herrmann, 2001, str. 29.

to, čemu se říká vše, jest jedno, a tak vykládá ve svých vypravováních. Avšak později kteréši Músy íónské a sicilské přišly na myšlenku, že je nejjistější obě ta mínění spojit a říci, že jsoucno jest množství i jedno a že je udržováno pohromadě nepřátelstvím i přátelstvím. Neboť se stále rozchází a schází, říkají silnější z Mús; ale slabší uvolnily zásadu, že tomu je stále tak, a říkají, že vše je střídavě tu jedno a přátelské, a to působením Afrodity, jindy zase mnohé a samo sobě nepřátelské jakýmsi svárem. Zdali má v tomto všem někdo z nich pravdu, či ne, je těžko rozsouditi, a bylo by nevhodné činiti výtky slavným a dávným mužům ve věcech tak velikých; ale to je dovoleno projeviti.⁶⁸

2.1.3. Mýtografové

Na začátku jsme zmínili, že v řeckém náboženství se střetávaly dvě roviny, panhelénská a lokální. Každá polis totiž měla své vlastní mýty, které obsahovaly důležité informace, například její založení nebo rané dějiny. Tyto lokální mýty se lišily nejen od obce k obci, ale častokrát se rozcházely i s panhelénskou tradicí. Tato rozdílnost mezi oběma úrovněmi měla v sobě výrazný dynamický prvek.⁶⁹ Již jsme viděli, že kontradikčnost zčásti umožnila básníkům podávat další a další příběhy o týchž postavách, jak je tomu například u Hésiodovy Afrodity nebo u Pindarova Pelopa. Kromě básníků tu byly ale ještě osobnosti jako Hekataios, Akúsilaos a Ferekýdés, kteří díky svému kritickému pohledu na tradici mýtu – míra kritičnosti se však u každého lišila - dále rozvinuly a částečně proměnily zděděný konglomerát, obdobně jako filosofové.⁷⁰

Hekataios žil v době, kdy se řecký svět proměňoval. On sám byl přímo v epicentru této proměny, v Míletu. Zde se setkávala řecká tradice s pestrými podměty z mimořeckých zemí, a ty způsobovaly závažné otřesy v dosavadní řecké tradici,⁷¹ navíc sami Řekové podnikali daleké výpravy⁷² a cesty po perské říši, která tehdy Iónii ovládala. Na základě této nové možnosti poznávat svět mnohem větší než dříve někteří jedinci zásadně přehodnotili své dosavadní názory na řeckou tradici. Výbornou ukázkou této změny je historka o Hekataiově návštěvě egyptského chrámu v Thébách:

⁶⁸ Plat. *Soph.* 242c8-e2.

⁶⁹ Viz FOWLER, R. L. *Early Greek Mythography: Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2013, str. XI-XXI.

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Neopomeňme, že už u Hésioda byly mimořecké vlivy nesmírně významné.

⁷² Hérodotos nás informuje, že již Dáreios I. vyslal na plavbu podél Nilu Skylaka z Karyandy. Ten pak měl údajně svou plavbu popsat v knize *Periplús*, která zřejmě ovlivnila i Hekataia při sepisování jeho *Periégesis*. Viz Hdt. *Hist.* 4. 44.

„πρότερον δὲ Ἑκαταίῳ τῷ λογοποιῷ ἐν Θήβῃσι γενεηλογήσαντί τε ἑωυτὸν καὶ ἀναδήσαντι τὴν πατριὴν ἐς ἑκκαίδεκατον θεὸν ἐποίησαν οἱ ἱερεῖς τοῦ Διὸς οἷόν τι καὶ ἔμοι οὐ γενεηλογήσαντι ἑμεωυτόν: ἐσαγαγόντες ἐς τὸ μέγαρον ἔσω ἐὼν μέγα ἐξηρίθμεον δεικνύντες κολοσσούς ξυλίνους τοσοῦτους ὅσους περ εἶπον: ἀρχιερεὺς γὰρ ἕκαστος αὐτόθι ἰστᾷ ἐπὶ τῆς ἑωυτοῦ ζῆς εἰκόνα ἑωυτοῦ: ἀριθμέοντες ὧν καὶ δεικνύντες οἱ ἱερεῖς ἔμοι ἀπεδείκνυσαν παῖδα πατρὸς ἑωυτῶν ἕκαστον ἐόντα, ἐκ τοῦ ἁγχιστα ἀποθανόντος τῆς εἰκόνης διεξιόντες διὰ πασέων, ἕως οὗ ἀπέδεξαν ἀπάσας αὐτάς. Ἑκαταίῳ δὲ γενεηλογήσαντι ἑωυτὸν καὶ ἀναδήσαντι ἐς ἑκκαίδεκατον θεὸν ἀντεγενεηλόγησαν ἐπὶ τῇ ἀριθμῇσι, οὐ δεκόμενοι παρ' αὐτοῦ ἀπὸ θεοῦ γενέσθαι ἄνθρωπον: ἀντεγενεηλόγησαν δὲ ὧδε, φάμενοι ἕκαστον τῶν κολοσσῶν πύρῳμιν ἐκ πυρώμιος γεγονέναι, ἐς ὃ τοὺς πέντε καὶ τεσσεράκοντα καὶ τρηκοσίους ἀπέδεξαν κολοσσούς πύρῳμιν ἐπονομαζόμενον, καὶ οὔτε ἐς θεὸν οὔτε ἐς ἥρωα ἀνέδησαν αὐτούς. / Před časem vypočítával dějepisec Hekataios v Thébách svůj rodokmen a dovozoval svůj původ od boha jako šestnáctého předka, a tu učinili kněží Diovi totéž, co učinili se mnou, aniž jsem jim zevrubně uváděl svůj původ. Uvedli mě do veliké síně, ukázali mi a odpočítali tolik dřevěných soch, kolik jsem si řekl. Každý velekněz tam totiž staví za svého života svou podobiznu. Jak kněží odpočítávali a ukazovali, dokládali mi, že každý je synem svého otce, a prošli od podobizny posledního zemřelého, až mi je ukázali všechny. Když Hekataios vypočítával svůj rodokmen a navazoval na boha jako na šestnáctého předka, ukázali a vypočítali mu oni svůj rodokmen a neuznali jeho názor, že se může člověk narodit z boha. Vypočítávali své předky tak, že o každé soše prohlašovali, že je to pirómis narozený z pirómise; tak došli až ke třem stům pětáctyřiceti sochám pirómisů narozených z pirómisů a neodvozovali svůj původ od žádného boha ani héra.‘‘⁷³

Mytologický dávnověk, který zaplňovaly neuvěřitelné činy bohů a héraů, se najednou ocitl na tenkém ledě, neboť „řeckou kolonizací se zmenšil a otevřel svět. Avšak otevírá-li se svět, je vždy otřesena i víra v jedinečnost a výsadnost toho, co je doma.“⁷⁴ Hekataios se tak při sepisování *Genealogií*, v nichž začínal již od věku héraů,⁷⁵ setkal s paradoxem: podle jeho rodové genealogie to bylo pouze šestnáct generací, které ho dělily od bohů, nyní však (po návštěvě starodávného Egypta) se mu takové vyprávění jeví směšné, a proto navrhuje řešení tohoto paradoxu: vypustit z *Genealogií* některé zásahy bohů a na základě pravděpodobnosti představit novou verzi mýtů. Pro doklad jeho postupu uveďme známou pasáž z Pausania:

⁷³ Hdt. *Hist.* 2.143. (Přel. Bahník, V.).

⁷⁴ FISCHEROVÁ, S. Pirómisový sál v egyptských Thébách aneb kde začíná řecké dějepisectví, in: *Reflexe*, 23, str. 45–74.

⁷⁵ Konkrétně od potomků Deukalióna.

„ἀλλὰ Ἑκαταῖος μὲν ὁ Μιλήσιος λόγον εὖρεν εἰκότα, ὄφιν φήσας ἐπὶ Ταινάρῳ τραφῆναι δεινόν, κληθῆναι δὲ Ἄιδου κύνα, ὅτι ἔδει τὸν δηχθέντα τεθνάναι παραυτίκα ὑπὸ τοῦ ἰοῦ, καὶ τοῦτον ἔφη τὸν ὄφιν ὑπὸ Ἡρακλέους ἀχθῆναι παρ' Εὐρυσθέα: / Ale Hekataios milétský našel pravděpodobný výklad, prohlásiv, že se tam zdržoval velmi nebezpečný had, který byl nazván Hádovým psem, poněvadž koho uštkl, každého jeho jed usmrtil. A toho hada prý Héraklés přinesl Eurystheovi.“⁷⁶

Na první pohled tedy Hekataios nepřipouští nereálné prvky mýtů do *Genealogií*, ale mýtus ve své podstatě nezpochybňuje. Stále věří v historicitu jak Kerbera, který však již není trojhlavým psem, ale nebezpečným hadem, tak Héraklea. Dokonce ani nepochybuje o výjimečnosti obou: had Kerberos je stále nesmírně děsivé stvoření, jehož jed zabíjí okamžitě, a Hérakleovo vítězství nad ním je obdivuhodný čin. Je tedy jasné, že mýtus není zavrhnut; i nadále má v sobě jádro, o jehož věrohodnosti Hekataios nepochybuje a s nímž pracuje. To, co podrobuje kritice, je zobrazení mýtu. Nabízí se tedy spatřovat v Hekataiově postupu jakési očištění, racionalizaci nedůvěryhodných prvků, které pocházejí od básníků a jiných autorů. Tu nezapomínejme na Hekataiovo tvrzení o řeckých vyprávěních:

„Ἑκαταῖος Μιλήσιος ὅδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὥς μοι ἀληθέα δοκέει εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὥς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσίν. / Hekataios milétský takto mluví: píše to, co se mi zdá být pravdivé; neboť vyprávění Řeků jsou mnohá a – jak se mi jeví – směšná.“⁷⁷

Nelze si nevšimnout slov μυθεῖται a λόγοι. V úvodu této části jsme viděli, že mýtus a logos můžou stát jak v opozici vůči sobě, tak zároveň vyjadřovat totéž. Je tedy otázkou, jak tento fragment interpretovat. R. L. Fowler navrhuje následující výklad: příběhy (λόγοι) řekli pošetilci, jimž při vypravování takových příběhů chyběl jakýkoliv princip (jako měl Hekataios se svou pravděpodobností), což dokazuje i to, že příběhů je mnoho a protiřečí si. Pravda se však nemůže různit. Význam λόγοι netkví v opozici vůči μῦθος, ale v jeho pluralitním užití, a sloveso μυθεῖται pak značí vážný akt pronesení výkladu.⁷⁸

To, co narušuje naši představu o racionalizaci mýtů, jsou však fragmenty, v nichž se objevují stále takové prvky, proti kterým Hekataios zdánlivě bojuje. Víme totiž, že do svých *Genealogií* zařadil i etymologickou zmínku o feně, která porodila klacek, jehož pravnukem byl

⁷⁶ Paus. 3.25.4. (Přel. Businská. H.).

⁷⁷ Hecat. Fr.1. (Přel. Fischerová, S.) řazeno dle FOWLER, R. L.(ed.) *Early Greek Mythography. Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

⁷⁸ FOWLER, R. L. *Early Greek Mythography: Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2013, str. 667.

Aitólos.⁷⁹ Ale jak sám Hekataios zdůrazňuje, to, co má být pravdivé, je založené pouze na jeho subjektivním kritériu. Na rozdíl od nás se mu tato fantaskní vyprávění nezdaří směšná, naopak věří, že jsou pravdivé (ὥς μοι δοκεῖ ἀληθέα εἶναι). Jen pro něj neuvěřitelné prvky se snaží vysvětlit a podřídít pravděpodobnosti, neboť na tom je jeho logos postaven. Hekataia tedy nelze považovat za osobnost, která by se zcela vymanila z mytické tradice, vždyť i jeho velký následovník Hérodotos jej nazve stejně jako Ezopa λογοποιός.⁸⁰ Potvrzuje to i jeho další dílo *Periégesis*, v němž podal svůj geografický výklad o Evropě a Asii s použitím mytického aparátu. Tak na jeho mapě,⁸¹ kterou doplnil svůj výklad, je svět stále obtékán Ókeanem⁸² a nelze zde přehlédnout podobnost s popisem světa na Achilleově štítu.⁸³ Přesto jeho podíl na proměně řeckého uvažování a vzniku historiografie nelze podcenit. Neboť: „v hekataioském spojení zeměpisu s dějepisem a aktuální přítomností s romantickou minulostí lze vidět první krok ke skutečným dějinám.“⁸⁴ Na Hekataiovi, podobně jako u presokratiků, vidíme, že zděděný konglomerát byl nevyčerpatelným zdrojem a měl v sobě navýsost dynamický prvek, neboť stále fungoval i v pracích těch, kteří k němu přistoupili se značnou kritikou.

Nepodléhejme však dojmů, že Hekatiova kritičnost vznikla jen díky mimořekým vlivům. Vlivy byly různé a všechny přispěly ke kritickému zkoumání tradice. Jedním z nich byl bezpochyby vzestup gramotnosti, neboť ta umožnila vznik prózy, a odtud přehodnocení stávající tradice. Proto můžeme vnímat gramotnost jako jednu z příčin úpadku básnického mytického monopolu, který tkvěl ve verších.⁸⁵ Není tedy překvapením, že Hekataios jako kritik stávající tradice byl jedním z prvních prozaiků. V tom však nebyl osamocen, mezi další autory, kteří pracovali s mýtem s ohledem na jeho pravděpodobnost, byl například Akúsilaos.

Akúsilaos údajně převedl Hésiodovy verše do prózy, jak se dozvídáme od Klementa Alexandrijského.⁸⁶ Oproti tomu Josef Flavius tvrdí, že Akúsilaos pouze opravil některé chyby Hésiodovy.⁸⁷ Vezmeme-li však dochované Akúsilaovy fragmenty, zjistíme, že obě tvrzení mají určitou platnost. Akúsilaovým primárním zdrojem byl sice Hésiodos – například oba uvádějí

⁷⁹ Hecat. Fr.15.

⁸⁰ FISCHEROVÁ, S. Pirómisový sál v egyptských Thébách aneb kde začíná řecké dějepisectví, in: *Reflexe*, 23, str. 45–74.

⁸¹ Před Hekataiem stvořil mapu již Anaximandros.

⁸² Hdt. *Hist.* 4.36.

⁸³ Hom. *Il.* 18. 607-8.

⁸⁴ DOBIÁŠ, J. *Dějepisectví starověké*. Praha: Historický klub, 1948, str. 71.

⁸⁵ KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia, 2009, str. 50. a MORGAN, K. A. *Myth and Philosophy From the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 48-52. Nicméně kultura 6. až 4. století byla stále převážně orální.

⁸⁶ Acus. Test. 5.řazeno dle FOWLER, R. L. (ed.). *Early Greek Mythography. Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

⁸⁷ Acus. Test. 6.

stejný počátek světa -⁸⁸ na druhou stranu Akúsilaos Hésiodovy mýty nejenom přejímal, ale také je rozváděl do větších detailů, jak je tomu třeba s Fajáky, či lehce měnil: například souhlasí sice s fascinujícím počtem tří tisíc potomků Ókeana, ale nově určuje jako nejstaršího z nich Acheloa.⁸⁹ Motivace pro přepracování některých mýtů byly různé. Například je bezpochyby, že Akúsilaos měnil tradici ve prospěch svého rodné obce Argos. Nesmíme také zapomínat, že již před Akúsilaem se objevily veršované kroniky (κτίσεις), které taktéž vycházely z lokální tradice a případně upravovaly některé odlišné verze mýtů.⁹⁰

Akúsilaova práce s konglomerátem je příznačná pro to, kolika způsoby mohl být mýtus užít. Akúsilaos, stejně jako Hekataios, nikdy nezanevřel na mytický dávnověk. Stále silně mýtus vnímal, ovšem již s poznatky, které jej nutily zděděný konglomerát přehodnotit. A toto je příčinou různých úprav, přepracování či odmítání (ať už kvůli požadavku realismu - v omezené míře - nebo kvůli vlasteneckým motivacím). Tak dynamika zděděného konglomerátu neustále vytvářela nové varianty a verze. Ty mohly být sice navzájem protikladné, ale zároveň s tím se objevovalo i několik nových způsobů, jak tuto protikladnost variant řešit.

Třetí mýtograf, o kterém se zde zmíníme, představuje další z těchto způsobů. Ferekýdés z Athén byl mýtograf žijící v pátém století př. n. l. a autor celých deseti knih *Genealogií*. Jeho práce se však do značné míry liší od práce Hekataia a Akúsila. Nepřístupoval k mýtům s kritériem racionality. Jeho snahou bylo ujednotit různé verze mýtu a podat je v chronologickém pořádku až do doby, kdy Ferekýdés žil. R. L. Fowler komentuje Ferekýdovu práci následovně: „pro ty, kdo ve starověku chtěli číst jen a pouze mýty, které racionalizace či alegorický výklad nezměnil do něčeho odlišného, tu byl Ferekýdés.“⁹¹ Ferekýdés neměnil přejaté mýty, spíše je doplňoval⁹² a časově řadil, přičemž jeho zdroje byly jak panhelenské, tak lokální mýty, které propojoval.⁹³ Jeho práce získala v pozdější době značnou slávu, což značí i vysoký počet dochovaných fragmentů, a také byla zásadní pro rozvoj athénské kroniky, tzv. Ἀτθίς.

⁸⁸ „ἀλλ' Ἡσιόδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι, αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεὶ, ἧδ' Ἔρος. Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλειος σύμφησιν μετὰ τὸ Χάος δύο τοῦτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ ἔρῳτα /S Hésiodem souhlasí i Akúsileos, že se po Chaosu zrodily tyto dvě božské bytosti,“ Pl. *Symp.* 177b4.

⁸⁹ Acus. Fr.1.

⁹⁰ Viz DOBIÁŠ, J. *Dějepisectví starověké*. Praha: Historický klub, 1948, str. 65.

⁹¹ FOWLER, R. L. *Early Greek Mythography: Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2013, str. 708.

⁹² Například vyjmenoval všechny členy Odysseovy posádky. Viz Pher. fr. 144.

⁹³ Ferekýdés byl silně ovlivněn mýty svých rodných Athén a z fragmentů je evidentní snaha uspořádat mýty ve prospěch své obce. Viz DOWDEN, K. *Telling the Mythology*. In: DOWDEN, K., LIVINGSTONE, N. (eds.). *A Companion to Greek Mythology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011. 47-72.

Hekataios, Akúsilaos, Ferekýdés a ostatní mýtografové, jako byli Skylax z Karyandy nebo Kadmos z Milétu, ti všichni významně přispěli k proměně řeckého chápání. Jejich význam nelze podcenit, neboť kritičnost, s kterou přistoupili k mýtům, a snaha proměnit je podle svých kritérií se zásadně podílela na vzniku historiografie, jakou ji nalézáme u Hérodota a později i u Thúkydida.

Co se týče Platóna, můžeme bezpochyby tvrdit, že znal práci mýtografů a vědomě s ní pracoval. Jako důkaz pro to slouží již zmiňovaná pasáž ze *Symposia*, kde Platón je schopen otázku Eróta zrození objasnit hned třemi autory - Hésiodem, Akúsilaem a Parmenidem. Vzpomeneme-li pak na příběh o Hekataiově návštěvě Egypta, nelze si nevšimnout podobnosti se Solónovým pobytem v téže zemi, jak se o tom dozvídáme v dialogu *Timaios*. Taktéž i vyprávění o Atlantidě z *Kritia* rozvíjí obdobné historické prvky mýtu, se kterými pracovali Hekataios či Akúsilaos. A nepodceňujme ani geografické prvky v eschatologických mýtech *Faidónu* a *Ústavy*. Můžeme tedy vidět další způsob, jak se konglomerát rozvíjel až do té doby, kdy jej Platón zdědil a následně přepracoval.

2.1.4. Sofisté a rétoři

Sofisté slibovali, že za peníze jsou schopni naučit ambiciózní jedince tomu, jak se stát δεινός λέγειν, a to jim mělo pomoci získat moc ve své obci. Proto nepřekvapuje, že vzestup rétoriky jde ruku v ruce s rozmachem athénské demokracie, kde znalost rétoriky byla nezbytným předpokladem úspěchu. Jak tedy sofisté využívali mýtus? Pro zodpovězení této otázky je nezbytné uvést pojem ἐπίδειξις. Ten označoval typ řeči, v níž sofista představoval své pojetí rétoriky a toho, čeho je rétorika schopna, pomocí paradigm, které byly čerpány z mytické tradice.⁹⁴ Stačí uvést slavnou *Chválu Heleny* od Gorgia z Leontín. Ta představuje způsob, jak je možné do mýtu zasáhnout a zároveň jej přetavit do nové podoby; Helena byla obviňována z toho, že způsobila trójskou válku, Gorgiás se proti tomu staví a udává důvody, proč Helena není vinna. Avšak na rozdíl od výše zmíněných presokratiků či mýtografů, u nichž se mýtus a jeho podoba zcela proměňovaly, si Gorgiás postačuje se známým homérským podáním příběhu o Heleně⁹⁵ a mýtus o ní rozvádí podle logiky své řeči. Dokazuje, že Helena nemůže být vinna, neboť krom božských zásahů mohla být taky přesvědčena slovy - a slova, jak zde Gorgiás upozorňuje, mají rozhodující sílu. Gorgiův cíl upozornit na sílu slov tak

⁹⁴ Řeč také mohla sloužit jako vzor pro výuku rétoriky.

⁹⁵ S tematikou nevinny Heleny se pracuje již v kyklických eposech, známý je také příběh o Stésichorově oslepnutí kvůli básni na Helenu a nelze opomenout ani Euripidovu tragédii *Helena*.

způsobil, že do mýtu byl přidán nový prvek, který se začleňuje do starší struktury mýtu a zároveň jej vykládá, což uvidíme i níže na Palamédově postavě.

Gorgiův příklad poukazuje na další možný přístup k mýtům: hledat v nich, respektive ve zděděném konglomerátu, ty roviny, které byly považovány za vhodné k rozpracování, a skrze ně podat argumenty. Díky tomu zapracoval Prodikos do tradice volbu Héraklea mezi ctnostným a slastným životem,⁹⁶ Hippias zas tvrdil, že Achilleus je lepší než Odysseus a Antisthenés skrze spor Odyssea a Aianta o Achilleovu zbroj obhájit Odysseovo lstivé chování.⁹⁷

Zděděný konglomerát funguje tedy jako podhoubí, opora pro rozmanité myšlenky a jejich vyjádření, v případě Gorgiově jde o snahu ukázat sílu slov, a to na základě mýtu o Heleně, který se v podstatě příliš neliší od homérského podání, jen jeho vnitřní struktura a motivace je proměněna tak, aby odpovídala snaze autora vyjádřit to, co je pro něj podstatné.⁹⁸

Řečnické rozpracování mýtu rozšířilo zděděný konglomerát. Tento způsob práce s mýtem lze nalézt i u Platóna, stačí připomenout dialog *Hippiás Menší*, popřípadě mýtus o Gýgově prstenu.⁹⁹

2.1.5. Shrnutí

Z uvedeného nástinu je zřejmé, že mýtus byl otevřený různým adaptacím a plnil různé funkce (od vyprávění příběhů přes podání dílčích informací až po popis světa). Záleželo vždy na autorovi, k jakému účelu se rozhodl mýtus použít.

Taktéž jsme poznamenali, že se někteří autoři vymezili vůči určitému pojmání mýtu a namísto něho představili takovou podobu, jakou podle nich mýtus má mít. Z toho je zřejmé, že mýtus nebyl nikdy zavrhnut. Zděděný konglomerát byl neustále využíván a proměňován. Na to jsme poukázali především proto, abychom pochopili Platóna jako dědice nesmírně pestré tradice, což nám zároveň přibližuje původ rozmanitosti Platónových mýtů, v nichž lze nalézt nespočet variací na geografické, geometrické i jiné koncepty.

⁹⁶ Viz X. *Mem.* 2.1.24-34.

⁹⁷ Viz MORGAN, K. A. *Myth and Philosophy From the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, str. 89-130.

⁹⁸ Pro důležitost znalosti básníků u sofistů viz dialog *Pratágoras*, kde se řekne: „ἡγοῦμαι, ἔφη, ὃ Σώκρατες, ἐγὼ ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπὶ δεινὸν εἶναι / Já soudím, Sókrate, že pro muže je nejdůležitější částí vzdělání to, aby se vyznal v básních.“ Pl. *Prot.* 339a1.

⁹⁹ Pl. *Resp.* 359c7-360b1.

3. Platón a jeho práce s mýty

Výše uvedený nástin toho, jak někteří filosofové kritizovali mýty představené básníky, nám dobře ukazuje Platóna v pozici dědice konglomerátu. Mnohé z toho, proč se zmínění presokratici ohradili vůči těmto mýtům, Platón totiž přejal. Nicméně Platónova práce s mýty je komplikovanější.

3.1.1. Platón jako kritik mýtů a zároveň jejich uživatel

Xenofanova kritika básnického vyobrazení bohů jako amorálních postav se odráží i u Platóna: v *Ústavě* se popisuje, jak je nesmyslné zobrazovat bohy ve špatném světle,¹⁰⁰ když bůh je z podstaty dobrý.¹⁰¹ A obdobně jako Xenofanés a Hérakleitos vidí i Platón, jaké negativní důsledky má to, že básníci, kteří vytváří takovéto příběhy o bozích, jsou bráni za učitele Řecka. V tomto ohledu můžeme vidět Platóna jako pokračovatele určité tradice, spočívající ve zřeknutí se nevyhovující podoby mýtu (především té představené básníky), přičemž zároveň mýtus a jeho některé prvky využívá v souladu se svým filosofickým uvažováním. Tento Platónův přístup se více projasní, obrátíme-li pozornost na jeho názory na výchovu.

Jak poznamenal E. A. Havelock, jedním ze základních témat *Ústav* je výchova (παιδεία).¹⁰² Platón si všímá toho, že díla básníků, která byla v jeho době základem výuky, obsahují takové motivy, které by se z výuky naopak měly vyloučit. Stačí se podívat na zákeřné svedení Dia Hérou u Homéra,¹⁰³ na násilné spory o vládu nad světem nebo kastraci Úrana a svržení Krona u Hésioda.¹⁰⁴ Platónovi se zdálo nemožné, aby byl člověk adekvátně vychován, je-li už od mládí ovlivněn těmito příběhy.¹⁰⁵

Výchova, a to i v ideální obci, podle Platóna vždy závisí na obrazech, které se mají následovat.¹⁰⁶ Tak je logicky nepřipustné, aby obrazy vycházející z Homéra a ostatních básníků byly jakkoliv zapojeny do výuky. I proto Platón v desáté knize *Ústav* definitivně zavrhuje tehdejší básníky.¹⁰⁷ To nás sice může překvapit, ale pro jeho argumentaci připomeňme, že básně

¹⁰⁰ Pl. *Resp.* 377e1-378a6.

¹⁰¹ Pl. *Resp.* 379b2-c1, nezapomeňme, že s podobným postupem se setkáváme i u Pindara, *Ol.* 1.35.: „ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εἰκότως ἀμφὶ δαμόνων καλὰ: μείων γὰρ αἰτία.“

¹⁰² Viz HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1982, str. 7-8. Výchova byla vždy jedním z ústředních bodů Platónovy tvorby: stačí si připomenout, že dialog *Prótagorás* se právě od tématu učení a toho, co lze učit, odvíjí, zároveň nemůžeme opomenout ani *Zákony*, kde otázka výchovy je jednou z nejdůležitějších. Badatelka J. Annas došla závěru, že Platón je první filosof, který systematicky pojímá otázky výchovy. ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981, str. 25-50.

¹⁰³ Hom. *Il.* 14,153-353.

¹⁰⁴ Hes. *Theog.* 173-181 a 463-50, jejich kritika pak Pl. *Resp.* 377e6-378a5 a 390b6-c7.

¹⁰⁵ Pl. *Resp.* 390a5-7.

¹⁰⁶ Pl. *Resp.* 402c1-7.

¹⁰⁷ Pl. *Resp.* 607a3-4. Nelze zde nevzpomenout na výše citovanou báseň Xenofanovu (B1.13-14).

byly předávány především orálně, neboť „po celé archaické i klasické období se stále mluvilo homérovsky, což vedlo leckdy k tomu, že se i nad věcmi uvažovalo homérovsky.“¹⁰⁸ Platón si toho byl vědom, proč odmítal do výuky zapojovat obrazy vytvořené básníky: přijmout totiž určitý obraz, tj. naučit se ho nazpaměť, může mít zásadní vliv na morálku jedince. Jak má totiž být člověk statečný tváří v tvář smrti, když mu Homér překládá tak ponuré obrazy podsvětí?¹⁰⁹ Platón však ví, že mýtus nelze vypustit,¹¹⁰ proto se jej snaží přetvořit do takové podoby, kdy negativní vliv mýtů představených básníky zmizí. Ukázkovým příkladem je mýtus o původu občanů Kallipolis.¹¹¹ Mýtus může být tudíž užít, ale řádným způsobem.¹¹²

Platónův konflikt s básníky má však hlubší kořeny. Nejde pouze o to, jaké obrazy eposy homérské a Hésiodovy nabízejí, ale o to, že jsou s to zásadně ovlivňovat způsob, jakým člověk přemýšlí. Platón V *Zákonech* píše: „παλαιὸς μῦθος, ὃ νομοθέτα, ὑπὸ τε αὐτῶν ἡμῶν ἀεὶ λεγόμενός ἐστιν καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν συνδεδογμένος, ὅτι ποιητής, ὁπότεν ἐν τῷ τρίποδι τῆς Μούσης καθίζηται, τότε οὐκ ἔμφρων ἐστίν, οἷον δὲ κρήνη τις τὸ ἐπιὸν ῥεῖν ἐτοίμως ἔῃ, καὶ τῆς τέχνης οὔσης μιμήσεως ἀναγκάζεται, ἐναντίως ἀλλήλοις ἀνθρώπους ποιῶν διατιθεμένου, ἐναντία λέγειν αὐτῷ πολλάκις, οἶδεν δὲ οὔτ' εἰ ταῦτα οὔτ' εἰ θάτερα ἀληθῆ τῶν λεγομένων. / Je starý výrok, zákonodárce, i od nás samých stále pronášený a také ode všech ostatních spolu uznávaný, že básník, kdykoli se posadí na trojnož Músy, tehdy není při rozumu, nýbrž hned nechá vytékat jako nějaký pramen, co mu přijde na mysl, a protože umění je napodobování, je nucen, když líčí lidi s duševními stavy vespolek si odporujícími, často mluvit věci sobě protivné a neví, zdali je z jeho řeči pravda to, či ono.“¹¹³ Básníci si tak podle Platóna nejsou schopni klást otázky po pravém vědění, vždyť básník nemá ani rozum při tvoření svých básní.¹¹⁴ Navíc popisují pouze smyslový svět a zcela se mu odevzdávají. Lpějí tak na zdání (δόξα) a nesnaží se o pravé poznání. Předkládají neustále nové obrazy bez sebemenšího zájmu uchopit cokoliv

¹⁰⁸ HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1982, str.142.

¹⁰⁹ Pl. *Resp.* 386b1-c5.

¹¹⁰ „Lidé, ne jako bozi, nemohou nikdy znát pravdu, a proto je tvoření mýtu nezbytnou lidskou činností.“ ROWE, C. *Myth, History, and Dialectic in Plato's Republic and Timaeus-Critias*. In: : BUXTON, Richard (ed.). *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 265.

¹¹¹ Pl. *Resp.* 414a1-415c7.

¹¹² Nesmíme zde opomíjet, že jeden z důvodů proč Platón mýtus využíval, byla jeho schopnost povzbudit a přesvědčit. Princip povzbuzení se v dialogích opakuje, přičemž vezmeme-li v potaz sedmý list, kde Platón jasně tvrdí, že jeho vlastní filosofie nikdy nebyla sepsána (viz *Ep.* 7. 344c1-2: „διὸ δὴ πᾶς ἀνὴρ σπουδαῖος τῶν ὄντων σπουδαῖον πέρι πολλοῦ δεῖ μὴ γράψας ποτὲ ἐν ἀνθρώποις εἰς φθόνον καὶ ἀπορίαν καταβαλεῖ./ proto tedy každý vážný muž, jde-li o věci vážné, jest dalek toho, aby o nich někdy psal a uvrhl je před lidmi do nepřízně a pochybnosti.“), můžeme nazírat na Platónovo psaní jako na snahu povzbudit ostatní k pěstování filosofie, přičemž mýtus v tomto ohledu je naprosto zásadní. Pro bližší argumentaci tohoto čtení dialogů viz MOST, G. *Plato's Exoteric Myths*. In: COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ F. J. (eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill, 2012, str. 13-25.

¹¹³ Pl. *Leg.* 719c1-d1.

¹¹⁴ Básník totiž mluví z posedlosti, je pouze prostředníkem mezi božstvem a divákem. Viz. Pl. *Ion.* 535e6-536d4.

trvalého. Situace se komplikuje o to víc, že jejich velký vliv ve společnosti znamená, že i ostatní uvažují obdobně. Básník si není vědom, jak obtížné je dosáhnout určité znalosti: je přesvědčen o svém nároku na pravdu a nepřemýšlí nad tím, co je dobré a co zlé.¹¹⁵

Pro Platóna byl tedy obraz světa v takové podobě, v jaké ho předkládají básníci, nepřijatelný, proto lze z určitého pohledu nahlížet na dialektiku jako na opozici vůči básnické mluvě, se kterou se to má jako s tekoucí vodou. Dialektika totiž spěje k vytvoření definice, naproti tomu básnictví se o nic takového nesnaží. To může připomínat opět známou opozici mýtu a logu, ale u Platóna tato opozice dostává nový rozměr. Platón totiž zapojuje v rámci této problematiky zcela nová slova, například μυθολογία, μυθολόγημα či μυθόλογος, která ukazují, že Platón si této problematiky byl vědom.¹¹⁶ Mezihra mezi mýtem a logem je však mnohem komplikovanější. Platón si totiž s tímto rozdělením pohrává a je pouze na něm, kdy se rozhodne rozdílnost mýtu a logu zdůraznit, a kdy ji naopak zcela vypustit.¹¹⁷ Proto se můžeme dostat do nesnázi určit, kde mýtus začíná a kde končí.¹¹⁸ Lze sice vymezit několik okolností, za kterých se mýtus v dialogích objevuje,¹¹⁹ ale ani to nám zcela neobjasňuje pozici mýtu v jednotlivých dialogích, neboť vezmeme-li například v potaz dialog *Timaios*,¹²⁰ nalezneme zde pasáž, v níž výklad o Kallipolis z *Ústavy* je označen jako mýtus, přičemž totéž naznačuje v některých pasážích i samotná *Ústava*.¹²¹ To značí, že Platón ani v nejmenším neodsouval mýtus na druhou kolej, neboť by tím znehodnotil i své dialogy. Mýtus je totiž neodmyslitelnou součástí Platónovy filosofie, neobjevuje se nikdy náhodně a vždy je zapojen do struktury dialogů. Tak můžeme konstatovat s P. Murray, že: „Dialektika a mýtus mohou být nazírány jako dva odlišné způsoby vysvětlení, nicméně Platón neukazuje, že by jedno bylo podřízeno druhému, ani že jeden způsob je sám o sobě dostačující.“¹²²

¹¹⁵ Viz COLLOBERT, Catherine. Poetry As Flawed Reproduction: Poesseion and Mimesis. In: DESTREE, P., HERRMANN, F. G. (eds). *Plato and the Poets*. Leiden: Brill. 2011, str. 41-61.

¹¹⁶ Viz MOST, Glen. Plato's Exoteric Myths. In: COLLOBERT, Catherine, Pierre DESTREE a Francisco J. GONZALEZ (eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myth*. Leiden: Brill. 2012, str. 16-19.

¹¹⁷ Například v dialogu *Prótagorás* (320c2-3) jsme konfrontováni s jasnou opozicí mýtu a logu, zatímco v dialogu *Gorgiás* (523a1) se opozice a mýtu a logu zakládá ne na tom, co bylo řečeno, ale na tom, jak se jednotlivci rozhodne vyřčené vnímat.

¹¹⁸ Viz MURRAY, P. What Is Myth for Plato. In: BUXTON, Richard. *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 251-263.

¹¹⁹ Viz MOST, G. Plato's Exoteric Myths. In: COLLOBERT, Catherine, Pierre DESTREE a Francisco J. GONZALEZ (eds.). COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ F. J. (eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myth*. Leiden: Brill. 2012, str. 13-25.

¹²⁰ Pl. *Tim.* 26c6.

¹²¹ Pl. *Resp.* 501e2-5.

¹²² MURRAY, P. What Is Myth for Plato. In: BUXTON, Richard. *From Myth to reason?: Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005, str. 261.

Samotná podoba jeho mýtů je pestrá a představuje leckdy amalgám. Například v dialogu *Faidón* je závěrečný topografický mýtus postaven jak na úvahách těch, kdo se zabývali *fysis*,¹²³ tak i na tom, co o podsvětí řekli básníci,¹²⁴ přičemž nesmíme opomíjet samotnou Platónovu invenci. Abychom přiblížili jeho užívání zděděného konglomerátu, obrátíme pozornost na práci s postavou Odyssea v Érově mýtu.

4. Érův mýtus a Platónovo zpracování postavy Odyssea

Platónovy mýty se vždy nacházejí v určitém kontextu. Jejich vztah k jednotlivým dialogům se sice častokrát liší, ale vždy tu je. Návaznost Érova mýtu a celé desáté knihy na *Ústavu* však činí potíže: na první pohled se totiž zdá, že se jedná pouze o dodatek, který je jen volně připojen k *Ústavě*.¹²⁵ Nicméně desátá kniha a její konec v podobě Érova mýtu jsou skutečným závěrem a vrcholem *Ústavy*. Nejde pouze o dodatek, který by se vracel k prvním třem knihám a opomíjel by zbylé knihy. Naopak v desáté knize, a v Érově mýtu obzvlášť, je rozehráno a následně převedeno do kosmologické mytické roviny hned několik myšlenek, o kterých se vedla řeč již předtím.¹²⁶

Začátek desáté knihy (tedy text, který předchází Érův mýtus a je pro něj zásadní) lze rozdělit do dvou částí; tou prvou je opětovná kritika básníků, druhou důkaz o nesmrtelnosti duše. My se pozastavíme nad kritikou básníků, neboť ta je podstatná pro to, v jaké podobě je celý Érův mýtus a postava Odyssea vyobrazena. Platón zde Sókratovými ústy označuje malíře a básníky jako napodobitele nápodob.¹²⁷ Tito napodobitele nápodob (natříkrát vzdálení od idejí) nemohou nikdy poznat pravou podstatu věci,¹²⁸ jejich myšlení totiž tkví zcela ve zdání a díla, která vytvářejí, jsou podobná oněm odrazům v jeskyni.

Avšak pro kritiku básníků tentokrát Platón již užívá argumentů, které rozvinul v předcházejících knihách: například morální rozklad Kallipolis a jedince (zavedená ústava Kallipolis je zrušena a namísto ní se dostává k moci tímokracie a následně obec upadá přes aristokracii, oligarchii a demokracii až do zhoubné tyranidy) jde do značné části na vrub právě

¹²² MOST, Glen. Plato's Exoteric Myths. In: COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ F. J. (eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myth*. Leiden: Brill, 2012, str. 13-25.

¹²³ Pl. *Phdo*. 96a5.

¹²⁴ Pl. *Phdo*. 112a3.

¹²⁵ Takový názor lze nalézt v ANNAS, J. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981, str. 344-355.

¹²⁶ Viz JOHNSON, R. R. Does Plato's 'Myth of Er' Contribute to the Argument of the 'Republic'? In: *Philosophy & Rhetoric*, 32, str. 1-13.

¹²⁷ Pro důsledek tohoto oddělení a spojení kritiky básníků v druhé a třetí knize s desátou, viz MOSS, J. What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad? In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 415-429.

¹²⁸ Pl. *Resp*. 601b8-c1.

básníkovi a morálnímu vlivu jejich děl, neboť je to on, kdo: „ὁμιλεῖν τῆς ψυχῆς ἀλλὰ μὴ πρὸς τὸ βέλτιστον, καὶ ταύτῃ ὁμοίωται. καὶ οὕτως ἤδη ἂν ἐν δίκῃ οὐ παραδεχοίμεθα εἰς μέλλουσιν εὖ νομεῖσθαι πόλιν, ὅτι τοῦτο ἐγείρει τῆς ψυχῆς καὶ τρέφει καὶ ἰσχυρὸν ποιῶν ἀπόλλυσι τὸ λογιστικόν, ὥσπερ ἐν πόλει ὅταν τις μοχθηροὺς ἐγκρατεῖς ποιῶν παραδιδῷ τὴν πόλιν, τοὺς δὲ χαριεστέρους φθείρῃ: ταὐτὸν καὶ τὸν μιμητικὸν ποιητὴν φήσομεν κακὴν πολιτείαν ἰδίᾳ ἐκάστου τῇ ψυχῇ ἐμποιεῖν / obcuje s jinou částí duše, která jest také tak špatné, a ne s nejlepší. A takto tedy po právu bychom ho (básníka) nepřijímali do obce, která má mítí dobře zřízení, protože budí a živí tuto nižší stránku duše, a čině ji silnou, ničí stránku rozumovou, jako když někdo v obci, čině mocnými lidmi špatné, odevzdává jim do rukou obec, lepší pak lidi hubí. Právě tak řekneme, že i napodobující básník vkládá jednotlivě do duše každého špatnou ústavu.“¹²⁹

Dokonce ani vůdce básníků Homér ještě nedokázal učinit nikoho lepším. To proto, že básnictví jako takové podporuje uspokojování těch částí duše (vznětilost - θυμοειδές, žádostivost - ἐπιθυμητικόν), které na rozdíl od básnictví filosofie potlačuje a podřizuje vládě rozumu (λογιστικόν). Platón tu varuje před hrozbou demoralizující nápodoby (μίμησις),¹³⁰ kterou básníci vtiskli do příběhů o héroech a bozích,¹³¹ neboť tyto příběhy právě posilují ty části duše, které by se naopak měl člověk snažit potlačit a nepřipustit je k moci. Důsledek toho je, že člověk sledující héroa, jak vzlyká a naříká, sám považuje takové chování za samozřejmé a přejímá je. Jako by básnictví probouzelo onu vnitřní nestvůru,¹³² kterou v sobě každý člověk nese. Navíc to, co básníci považují za krásné a dobré, je pouhým omylem, neboť kvůli jejich odstupu od pravdy nemůžou poznat krásno. Proto předkládají takové obrazy plné protichůdných a pestrých podob, byť krásno tak, jak o něm Platón přemýšlí, by mělo být jednotné a neměnné. Takové krásno je však těžce napodobitelné.¹³³ Přesto Platón řekne, že i v básních může být něco pravdivého, bude-li se poslouchat pravá Músa.¹³⁴ A je pravděpodobné, že tato část pravdivého je podkladem pro to, co Platón zobrazí v Érově mýtu, proto je vhodné nahlížet na tento mýtus jako na filosofické přepsání básnictví.¹³⁵

¹²⁹ Pl. *Resp.* 605.b1-7.

¹³⁰ Sókratés, byť explicitně nejmenuje vznětlivou část duše, nenabízí nové rozdělení duše, neboť výklad o poezii v desáté knize je úzce spjat s popisem tyranu v předcházející knize a tyran je postavou, v níž se žádostivá a vznětlivá část do sebe zcela zapletly. Viz. DESTREE, P. Poetry, Thumos, and Pity in the Republic. In: DESTREE, P., HERRMANN, F. G. (eds). *Plato and the Poets*. Leiden: Brill. 2011, str. 267-281.

¹³¹ Pro negativní vliv poezie ve vztahu k malířství, viz MOSS, J. What Is Imitative Poetry and Why Is It Bad? In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 415-429.

¹³² Pl. *Resp.* 590b1.

¹³³ Pl. *Resp.* 604e1-6.

¹³⁴ Pl. *Resp.* 607d3-6.

¹³⁵ S. Halliwell ještě upozorňuje na spojitost Érova mýtu s připomínkou starého sporu mezi filosofií a básnictvím (Pl. *Resp.* 607b1-d1), což jej vede právě k závěru, který přejímáme, o filosofickém přepisování poesie. Viz

Érův mýtus je pak vzorovým příkladem volného užívání zděděného konglomerátu. Je to amalgam složený hned z několika různých tradic.¹³⁶ Ozývají se zde pythagorejské a orfické představy o převtělování, matematické a astronomické mýty, jak to vidíme na vřetenu nutnosti, nebo různé básnické postavy a místa.¹³⁷ Avšak nejdůležitějším zdrojem pro mýtus je bezpochyby jedenáctý zpěv *Odysseie*, v němž Odysseus sestoupil do podsvětí (κατάβασις).¹³⁸ Zaměříme se proto nejdříve na různé prvky z tohoto zpěvu, které se v Érově mýtu objevují, a poté na postavu Odyssea a jeho volbu, přičemž budeme sledovat, v jakém ohledu je jeho vyobrazení podmíněno nejen *Ústavou*, ale i všemi místy v Platónových dialozích, v nichž se objevuje, a ztvárnění postavy Odyssea v literární tradici. Zároveň je nutné předestřít, že kvůli pestrobarevnosti Érova mýtu, se nejedná o zcela vyčerpávající interpretaci, neboť: „Érův mýtus pokládá více otázek, než jich zodpovídá.“¹³⁹

Zapojení některých básnických motivů do filosofického výkladu lze v *Ústavě* nalézt již dříve. Za zmínku stojí například Glaukonovo vyprávění o Gýgově prstenu nebo Sókratův mýtus o občanech zrozených ze země. Krom toho se má o strážcích tvrdit, že po smrti odcházejí na Ostrovy blažených, a nižší části duše jsou připodobněné mytickým nestvůrám. Érův mýtus tak představuje vrchol toho, co v *Ústavě* bylo od začátku přítomno, propojování mytického a filosofického podání.¹⁴⁰ Sókratés dovršuje své dokazování toho, že spravedlnost je sama o sobě žádoucí, na bohatém mytickém pozadí Érova mýtu.¹⁴¹

Érův mýtus začíná Sókratovým vyprávěním o pamfýlském vojákovi Érovi, který zdánlivě zemřel v bitvě. Po dvanácti dnech se však probudil na pohřební hranici a vyprávěl, co

HALLIWELL, S. The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. In: FERRARI, G. R. F.(ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str.447-8.

¹³⁶ Tamtéž.

¹³⁷ Érův mýtus jakožto eschatologický mýtus je zčásti podobný dalším eschatologickým mýtům, které nalézáme v dialozích *Faidón*, *Faidros*, *Gorgiás* a *Apologie*. Tyto podobnosti jsou například posmrtný soud nebo geografický popis podsvětí. V mnohém se však Érův mýtus odlišuje: v osobě záhadného zprostředkovatele Éra nebo popisem vřetena nutnosti.

¹³⁸ Odysseus nesešoupil přímo do podsvětí, nýbrž zůstal jen u obětní jamky.

¹³⁹ HALLIWELL, S. The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. In: FERRARI, G. R. F.(ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 447.

¹⁴⁰ Podle F. J. Gonzaleze, Érův mýtus není zcela v souladu s tím, jak jej Sókratés komentuje: „Sókratés, když přemýšlí nad mýtem, tak než by jej opakoval nebo rozvíjel jeho možné důsledky, tak jej spíše odmítá“ To je silné tvrzení, se kterým nelze zcela souhlasit. Neboť Érův mýtus je až přespříliš zakotven v myšlenkách *Ústavy*. Tyto myšlenky pak zacházejí do nové mytické roviny, s jejíž logikou sice Sókratés zcela nesusouhlasí (v mýtu se například řekne, že losů s novým životem je dostatek a i poslední může vybrat správně, zatímco Sókratés trvá na tom, že pořadí může volbu ovlivnit), ale pokud by mýtus odmítal, tak by to znamenalo, že se vzdává i myšlenek, které v předcházejících knihách rozvedl. Érův mýtus totiž funguje na základě těchto myšlenek. Navíc nezpochybnitelně je jedním z ústředních motivů *Ústavy* postavení a život filosofa, a to, jak uvidíme, hraje roli i při oné volbě nového života.

¹⁴¹ HALLIWELL, S. The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er. In: FERRARI, G. R. F.(ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 450.

se mu přihodilo. Jeho duše se oddělila od těla a dostala se na božské (δαίμονιον) místo. Nejdříve spatřila soud duší, kde ty spravedlivé odcházely skrze otvor nahoru, aby zde dostaly svou odměnu, a nespravedlivé odcházely dolů pro trest. Érova duše pak přišla na planinu, kde se všechny duše znovu setkávaly a vypravovaly si o svém tisíciletém putování, aby se poté pospolu odebraly k vřetenu nutnosti, které Platón detailně popisuje. Po popisu vřetena následovala volba nového života. S vybraným životem přišly duše na Rovinu zapomnění a k Řece bezstarostnosti, z níž se každá napila. Zde je vyprávění utnuto, neboť se Érova duše vrátila zpět do svého těla, aniž by si pamatoval jak.

Nyní obrátíme pozornost na onen specifický moment volby nového života, v němž se objevuje Odysseus, který si zvolí život člověka žijícího v ústraní. Pokusíme se vysvětlit, co jej k této volbě mohlo vést.

4.1. Odysseus a jeho volba na pozadí dřívější tradice

Ústava pracuje s mytickými motivy neustále. Co se týče Érova mýtu, připomeňme, že jedním z nejdůležitějších zdrojů je *Odysseia*, konkrétně její jedenáctý zpěv. S. Halliwell dokonce Érův mýtus označuje jako filosofickou transfiguraci *Odysseie*¹⁴² a E. Hall komentuje: „Co se týká *Odysseie*, žádný pozdější autor nemohl nikdy zcela nově začít, pokud vytvářel vyprávění či vizuální obraz o cestách, proměnách, dostávání se do potíží s divokými nestvůrami, setkání s mrtvými, vztahu otce se synem, rozpoznání převleků nebo opětovném shledání muže a ženy.“¹⁴³

Dokonce sám Sókratés činí jasnou poznámku v tom smyslu, že jeho vyprávění nebude odvážné vyprávění Alkinoovo.¹⁴⁴ Jde o odkaz k devátému až dvanáctému zpěvu *Odysseie*, kde Odysseus na dvoře krále Alkina vypráví o svých dobrodružstvích. Z těchto dobrodružství je pak pro Érův mýtus nejdůležitější jeho cesta k podsvětí.¹⁴⁵ A nejen to, v Érově mýtu se také nacházejí Sirény, kolem nichž proplul Odysseus ve dvanáctém zpěvu,¹⁴⁶ přičemž nyní Sirény

¹⁴² Tamtéž str. 447.

¹⁴³ HALL, E. *The Return of Ulysses: a Cultural History of Homer's Odyssey*. London: IB Tauris, 2008, str. 8.

¹⁴⁴ V textu je slovní hříčka mezi Ἀλκίνοῦ a ἀλκίμου, kterou však F. Novotný nepřekládá. „ἀλλ' οὐ μέντοι σοί, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνοῦ γε ἀπόλογον ἔρω, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, / Ale ovšem nebude to dobrodružné vypravování statečného Alkina, nýbž muže sice také statečného.“ Pl. *Resp.* 614b3.

¹⁴⁵ Podobnost Érova mýtu a Odysseovy katabáze je dokonce taková, že Aías, který byl velkým nepřítelem Odyssea, se nachází na stejném místě (dvacátém) při volbě života jako v Odysseově výčtu těch, co spatřil. Navíc výčet héroů a heroín, které Odysseus spatřil, se nenachází pouze v *Ústavě*, ale i v dialogu *Pratágoras*.

¹⁴⁶ Hom. *Od.* 12. 153-200.

nevydávají zpěv, který má námořníky přivést do záhuby, ale sedí na prstenci vřetenu nutnosti a „vydávají jediný zvuk, jediný tón; ze všech osmi pak zaznívá jedna souzvučná harmonie.“¹⁴⁷

Érův mýtus je tedy do značné části založen na *Odysseie* a právě její hlavní postava zde sehraje jednu z nejpozoruhodnějších rolí, a to v momentě, kdy si volí nový život; přibližme podmínky této volby.

Hlasatel panenské Lachésis jasně řekne duším: „váš životní osud nebude určen tím, že by daimón dostal losem vás, nýbrž vy sami si daimona vyvolíte“ a „odpovědnost má volitel; bůh není odpovědný.“¹⁴⁸ Sókratés se pak sám vloží do výkladu mýtu a specifikuje, že volbu ovlivňuje to, zdali duše při svém předešlém životě hledaly pravdu – respektive věnovaly se filosofii, nebo zažily útrapy, z nichž by získaly zkušenosti, jako poslední volbu ovlivňuje, v jakém sledu pořadí jejich duše přistupuje k volbě.

Způsob, kterým duše žily, je zásadní pro to, jaký život si vyberou. Jak podotýká G. R. F. Ferrari: „ze všech eschatologických mýtů je právě ten Érův nejvíce spjat s pozemskou problematikou.“¹⁴⁹ Správný život může přispět ke správné volbě, přičemž nejlepší cestou, jak si zajistit možnost zvolit správně, je filosofie, neboť právě filosofie vede k rozpoznávání toho, co je pro duši dobré a krásné. Proto může být důležitou pomocí ve svrchovaném nebezpečí, jak Platón volbu života označuje.¹⁵⁰ Ovšem co tedy znamená poznatek, že při volbě může pomoci i zkušenost v útrapách? Odpověď nabízí volba těch, kteří za svůj spravedlivý život – byl to však spravedlivý život jen ze zvyku - dostali odměnu v podobě tisícileté nebeské cesty. Ti kvůli své odměně zůstali nezkušení v námahách (πόνων ἀγυμνάστους), a tak pro svou ukvapenost při volbě zaměňují dobré životy za špatné. Na to je upozorněno především poté, co si svůj zhoubný osud tyrana zvolí duše člověka, který žil: „ve spořádané obci a měl účast v ctnosti jen ze zvyku, bez snahy poznati pravdu“ Takoví lidé se často při volbě neosvědčují.

¹⁴⁷ Pl. *Resp.* 617b5-6.

¹⁴⁸ Pl. *Resp.* 617e3-4.

¹⁴⁹ FERRARI, G. R. F.: Glaucon's Reward, Philosophy's Debt: the Myth of Er. In: PARTENIE, C. (ed.) *Plato's Myths*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009, str. 116.

¹⁵⁰ Obdobně nebezpečí hrozí v podsvětí i v dalších eschatologických mýtech: Pl. *Phdo.* 107c3. a *Gor.* 511b6-c1.

Po této volbě a po výkladu Sókrata¹⁵¹ je Ér svědkem podívané žalostné, směšné i podivné zároveň.¹⁵² Vidí, jak si slavní héroové a heroína přicházejí volit nové životy: Orfeus si vybere život labutě kvůli nenávisti k ženskému pohlaví, Agamemnón se zas kvůli zášti vůči lidskému pokolení stane orlem a Aiás si kvůli rozhodnutí o zbraních zvolí život lva. Tři duše ale volí los lidský, a to duše Atlantina, Epeiova a Odysseova. Atlantina si bere život zápasníka plný poct, neboť: „se nedokázala zdržet a vzala jej.“¹⁵³ Duše Epeiova pak přechází do ženy znalé uměleckých prací. Odysseus se ale objevuje v jiném světle:

„κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσεῶς λαχοῦσαν πασῶν ὑστάτην αἰρησομένην ἰέναι, μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελωφηκυῖαν ζητεῖν περιουῶσαν χρόνον πολὺν βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος, καὶ μόγις εὐρεῖν κείμενόν που καὶ παρημελημένον ὑπὸ τῶν ἄλλων, καὶ εἰπεῖν ἰδοῦσαν ὅτι τὰ αὐτὰ ἂν ἔπραξεν καὶ πρώτη λαχοῦσα, καὶ ἀσμένην ἐλέσθαι / Náhodou pak podle určení losu šla volit ze všech poslední duše Odysseova; ve vzpomínkách na dřívější lopoty a zbavena ctižádosti dlouho chodila sem a tam a hledala život prostého muže, vzdáleného veřejné činnosti, a konečně po dlouhém hledání jej našla, jak kdesi leží a od ostatních pomínutý: jak jej spatřila, pravila, že by byla totéž udělala, i kdyby jí bylo připadlo první místo, a s radostí si jej vzala.“¹⁵⁴

4.1.1. Odysseus - netypický hérós

Jaký obraz Odyssea tato věta skrývá? Ve třináctém zpěvu *Odysseie* přistoupí Athéna k Odysseovi, který zatím netuší, kde je, a v podobě mladého pastýře mu odhalí, že se nyní nachází na Ithace. Odysseus se však nezačne radovat z kýženého návratu, namísto toho se obezřetně pustí do lži, které se Athéna – nyní již proměněna do podoby ženy krásné a znající skvostná díla - usměje a řekne:

„κερδαλέος κ' εἴη καὶ ἐπὶ κλοπῆς ὅς σε παρέλθοι
ἐν πάντεσσι δόλοισι, καὶ εἰ θεὸς ἀντιάσειε.
σχέτλιε, ποικιλομήτα, δόλων ἄτ', οὐκ ἄρ' ἔμελλες,
οὐδ' ἐν σῇ περ ἐὼν γαίῃ, λήξειν ἀπατάων

¹⁵¹ S. Halliwell upozorňuje, že způsob, kterým je Érův mýtus odvyprávěn, je značně podobný homérskému způsobu vyprávění, ale jde zároveň o způsob, jehož komplikovanost překračuje definice vyložené ve třetí knize (*Pl. Resp.* 393a1-394b1). Viz HALLIWELL, S. *The Life-and-Death Journey of the Soul: Interpreting the Myth of Er*. In: FERRARI, G. R. F.(ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 445-473.

¹⁵² „Jinak řečeno mýtus odráží psychologickou atmosféru tragédie proto, aby ji popřel se silou kosmické ironie.“ Tamtéž str. 451.

¹⁵³ *Pl. Resp.* 619b7.

¹⁵⁴ *Pl. Resp.* 620c3-d2.

μύθων τε κλοπίων, οἳ τοι πεδόθεν φίλοι εἰσίν.
ἀλλ' ἄγε, μηκέτι ταῦτα λεγόμεθα, εἰδότες ἄμφω
κέρδε', ἐπεὶ σὺ μὲν ἔσσι βροτῶν ὅχ' ἄριστος ἀπάντων
βουλῇ καὶ μύθοισιν, ἐγὼ δ' ἐν πᾶσι θεοῖσι
μήτι τε κλέομαι καὶ κέρδεσιν: οὐδὲ σύ γ' ἔγνωσ
Παλλάδ' Ἀθηναίην, κούρην Διός, ἣ τέ τοι αἰεὶ
ἐν πάντεσσι πόνοισι παρίσταμαι ἡδὲ φυλάσσω,
καὶ δέ σε Φαιήκεσσι φίλον πάντεσσιν ἔθηκα,“

„Lišák musil by býti, a prohnáný, kdo by tě předčil
v kdejakých úskocích lstných, byť bůh měl s tebou se potkat.
Čtveráku, nádobo lstí, ó ferino – ty tedy ještě,
když se tu ve vlasti své již nacházíš, nevzdáš se klamu,
nenecháš šalebných slov, jež z hloubi jsou srdce ti milá.
Nyní však o věci té již nemluvmе! Oba jsme mistři
ve lsti: ty ze smrtných lidí jsi daleko nejlepší ze všech
řečmi a důvtipem svým, však já zas nad bohy bystrým
umem a lstivostí svou jsem proslulá – nyní však přece
Palladu, Diovu dceru, jsi nepoznal, která ti pořád,
ve všech svízelných tvých jsem po boku, stále tě chráníc.“¹⁵⁵

Odysseus si prošel nezměrnými námahami (πάντεσσι πόνοισι) a Athéna mu v nich častokrát pomohla.¹⁵⁶ Právě v těchto námahách, které zde označují Odysseova dobrodružství od doby, kdy opustil Ithaku a než se na ní znova ujal moci po zavraždění ženichů,¹⁵⁷ ukázal Odysseus své schopnosti a vlastnosti, například vytrvalost, trpělivost, náklonnost k blízkým nebo schopnost poradit si v bezvýchodných situacích, a to i pomocí různých lstí a klamů. Jeho charakter se dobře odráží v epitetech: πολύτροπος, πολυμήχανος, ἀγχινοος, ἐπητής, ἐχέφρων, πολυμήχανος, či v jeho nejčastějším epitetu πολύμητις. Ta všechna odkrývají rysy Odysseovy postavy. Proto se zaměříme na vlastnosti vyjádřené v epitetech, potom se vrátíme k jeho volbě a pokusíme se najít spojitosti, které volbu ovlivnily.

¹⁵⁵ Hom. *Od.* 13. 291-303.

¹⁵⁶ Pro vztah Odyssea a Athény viz STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 25-42.

¹⁵⁷ zároveň πόνοι nazve Odysseus svá budoucí dobrodružství, která na něj podle Teiresiovy věštby ještě čekají. Hom. *Od.* 23.249

Hned v prvním verši *Odysseie* je oznámeno, že příběh, který se bude vyprávět, bude o ἄνδρα πολύτροπον. Nicméně epiteton πολύτροπος patří k těm, jejichž přesný význam je nejzáhadnější, a jako takový téměř nepřeložitelný. I proto jeho pochopení může být různé, a to již ve starověku, jak uvidíme na dialogu *Hippiás Menší*, kde se Sókratés a Hippiás neshodnou právě na jeho významu.¹⁵⁸ Avšak ať už je toto epiteton bráno aktivně (překlad O. Vaňorného: zchytralý muž) nebo pasivně (překlad V. Šrámka: životem zkoušený), jedno je jasné: jde o slovo, na kterém se projevuje pestrost všeho, co Odysseus zažil na svých cestách, a zároveň pestrost jeho osobnosti. Mnohé cesty jej přivedly do různých situací, v nichž musel ukázat řadu schopností, aby přežil a dosáhl svého návratu.

Odysseus také musí mnoho snést a vytrpět předtím,¹⁵⁹ než se vrátí domů.¹⁶⁰ Zůstává však otázkou, nakolik je Odysseus pouze obětí svého nešťastného osudu, který mu bohové (především Poseidón) určili a nakolik on sám dobrodružství – a s ním spjaté útrapy – vyhledává. Přiklonit se k pouze jedné či druhé interpretaci nelze, neboť: „Odysseova osobnost a jeho hrdinské činy jsou neoddělitelné: zažije neuvěřitelná dobrodružství, a proto je Odysseem, a Odysseem je proto, že zažije neuvěřitelná dobrodružství.“¹⁶¹ A vskutku, přestože si Odysseus opakovaně stěžuje na zažitá příkoří (vždyť on sám je πόλυτλας, tedy ten, kdo mnohé vytrpěl, popřípadě vydržel), na několika místech si pro ně přímo jde. Za příklad vezměme Odysseovo počínání na ostrově Kyklopů. Když Odysseus a jeho posádka vystoupí z lodi, přijdou k jeskyni Polyféma a spatří jeho obrovské nářadí. Žádají proto Odyssea, aby se s lupem raději vrátili k lodím, avšak Odysseus trvá na tom, aby zůstali:

„ὄφρ’ αὐτόν τε ἴδοιμι, καὶ εἴ μοι ξείνια δοίῃ.

chtěje jej samého spatřit – a dá-li mi pohostinné dary.“¹⁶²

Odysseus není tedy pouhou obětí osudu. Leckdy sám dobrodružství, která mu přinášejí nové útrapy a námahy, vyhledává.

¹⁵⁸ Viz níže str. 46.

¹⁵⁹ P. Pucci upozorňuje na změnu mezi slovesa τλῆναι v *Iliadě*, kde má dvojí: vydržet, snést a odvážit se, a τλῆναι v *Odysseie*, kde je již jen ve významu vydržet, snést, např. Hom. *Od.* 5.222. Viz PUCCI, P. *Odysseus Polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1995, str. 50-55.

¹⁶⁰ Odysseus na základě Teiresiových věštby varuje Penelopu předtím, že i po návratu na něj čeká ještě další nezměrná námaha. Hom. *Od.* 23. 249.

¹⁶¹ STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 76.

¹⁶² Hom. *Od.* 9. 229.

Dobrodružství navíc Odyssea nenechávají stejnýho, ale mění ho.¹⁶³ Odysseus, který odplul před dvaceti lety do Tróje, není stejný jako ten, který se vrací. To můžeme vidět na tom, že si uvědomuje své množící se útrapy¹⁶⁴ a je schopný sebereflexe.¹⁶⁵ Jak uvidíme, Odysseus, který vyvrátí město Kikónů nebo se zpupně vychloubá nad oslepeným Kyklópem, je jiný než Odysseus, který varuje po vyvraždění ženichů svou služku před tím, aby se radovala z vítězství.¹⁶⁶ Přestát všechna dobrodružství, která jsou spjata s útrapami, žádá velkou vytrvalost, vždyť jich může být i tolik, že Odysseus již není s to je snést a uvažuje nad sebevraždou:

„αὐτὰρ ἐγὼ γε
ἐγρόμενος κατὰ θυμὸν ἀμύμονα μερμήριζα,
ἢ πεσὼν ἐκ νηὸς ἀποφθίμην ἐνὶ πόντῳ,
ἢ ἀκέων τλαίην καὶ ἔτι ζωοῖσι μετείην.
ἀλλ' ἔτλην καὶ ἔμεινα, καλυψάμενος δ' ἐνὶ νηὶ
κείμεν.“

„Vtom ze svého procitnuv spánku,
ve své statečné mysli jsem počal přemýšlet o tom,
měl-li bych vyskočit z lodi a život ve vlnách pohřbít,
či snad klidně to snést a zůstat naživu ještě.
Já jsem to snesl a zůstal a ležel na lodi tiše.“¹⁶⁷

Tento moment opět ukazuje na to, proč měl Odysseus epiteton *πόλυτλας*, neboť skrze celou *Odysseiu* se setkáváme s Odysseem, který si dokáže poručit a mnohé snést. Třeba ve dvacátém zpěvu *Odysseie* nacházíme jeho schopnost ovládat se a neupadat do vleku emocí: Odysseus se po strastiplné cestě vrací zpět domů, ale stále musí přečkat ještě jednu noc, než se pomstí ženichům. Zatím jako žebrák leží v síni u ohně, když tu najednou zaslechne služky, jak běží do komnat ženichů. Tu se jeho srdce ozve jako štěkající fena, která chrání svá štěňata, avšak Odysseus se udeří do hrudi a pronese:

¹⁶³ E. Auerbach vnímá Odyssea jako postavu, která se nemění a každým probuzením, jako by se znovu narodila, to ovšem opomíjí právě Odysseovu sebereflexi a proměnu během dvaceti let, kdy byl vzdálen z Ithaky. Viz AUERBACH, E. *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*. Přel. Žilina, M., Preisner R., Kafka, V. Praha: Mladá fronta, 1998.

¹⁶⁴ Hom. *Od.* 5. 223-4.

¹⁶⁵ Odysseus například lituje, že neposlechl své druhy. Hom. *Od.* 9. 228.

¹⁶⁶ Viz FISCHEROVÁ, S. *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. In: Homér, *Odysseia*. Praha, Academia, 2012, str. 425-479.

¹⁶⁷ Hom. *Od.* 10. 49-54.

„τέτλαθι δῆ, κραδίη: καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.
ἥματι τῷ ὅτε μοι μένος ἄσχετος ἦσθιε Κύκλωψ
ἰφθίμους ἐτάρους: σὺ δ' ἐτόλμας, ὄφρα σε μῆτις
ἐξάγαγ' ἐξ ἄντροιο ὀϊόμενον θανέεσθαι.“

„Snes to jen, milé srdce, vždyt' sneslo's hnusnější skutek
v onen strašlivý den, když Kyklóp nezdolný silou
statné druhy mi žral – ty's trpělo, až tě tam odtud
vyvedla zchytralost má, když myslilo's, že je ti zhynout.“¹⁶⁸

Právě tato sebekontrola drží Odyssea dál od horlivých rozhodnutí. Doposud totiž netuší, jakým způsobem by se měl ženichům postavit, a proto je dalek toho vyřítit se na služby a riskovat tím otevřený konflikt.¹⁶⁹ Postavy jako Achilleus nebo Aías by jednaly přímočařeji.¹⁷⁰ Vezmeme-li jako ukázkou slavný spor Achillea a Odyssea v devatenáctém zpěvu *Iliady*, můžeme vidět rozdílnost jejich chování. Zde se Achilleus přestane zdržovat boje a je odhodlaný ihned zaútočit s vojskem na nepřátele, aby pomstil Patroklea. Avšak najednou jej zdrží Odysseus s tím, že vojsko se nejdříve musí nasytit, aby mohlo řádně bojovat. Achilleus tím zcela opovrhne, neboť:

„τό μοι οὐ τι μετὰ φρεσὶ ταῦτα μέμηλεν,
ἀλλὰ φόνος τε καὶ αἶμα καὶ ἀργαλέος στόνος ἀνδρῶν.“

„můj duch té starosti (o jídlo) nemá,
nýbrž jen vraždu a krev, jen žalné sténání mužů“¹⁷¹

Nakonec však zvítězí Odysseův návrh a vojsko se rozejde nabrat síly. Vztah k jídlu je u Odyssea pestřejší. Když je například přijat ve fájáckém paláci, král Alkinoos jej podezírá z toho, že je bohem. On to odmítá a naopak zdůrazňuje, že je člověkem, který má pouze starosti a trápení. Avšak i nezměrné množství strastí není nic proti hroznému žaludku (στυγερῇ ἐπὶ γαστέρι), vždyt':

„ἐκ δέ με πάντων
ληθάνει ὅσσ' ἔπαθον, καὶ ἐνιπλησθῆναι ἀνώγει.

¹⁶⁸ Hom. *Od.* 20. 18-22.

¹⁶⁹ Teiresiás zaručuje Odysseovi, že ženichy zabije, ale jak to provede, nechává na něm: „κτείνης ἢ ἐ δόλω ἢ ἀμφοδὼν ὅς ἐστι χαλκῷ / ať již potajmu lstí, ať veřejně, ostřeným kovem.“ Hom. *Od.* 11. 120.

¹⁷⁰ Viz STANFORD, W. B. *The Ulysses theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 9-24 a 66-80.

¹⁷¹ Hom. *Il.* 19. 213-14.

„žaludek stále vyháání ostatní všecko
z paměti, co jsem kdy zkusil, a káže mi dosyta pojíst.“¹⁷²

A druhý den v paláci Odysseus jasně řekne, že si nelze přát nic lepšího, než poslouchat
pěvce s dobrou náladou a před sebou mít:

„πλήθωσι τράπεζαι
σίτου καὶ κρειῶν, μέθυ δ' ἐκ κρητῆρος ἀφύσσων
οἶνοχόος φορέησι καὶ ἐγχείῃ δεπάεσσι:
τοῦτό τί μοι κάλλιστον ἐνὶ φρεσὶν εἶδεται εἶναι.“

„a před nimi stoly jsou plny
chleba a hojného masa a číšník z měšidla víno
čerpá, nalévá v číše a hostům je dokola nosí.
Toť, jak za pravdu mám, jest, tuším, největší rozkoš.“¹⁷³

Vidíme tedy odlišnost mezi Odysseem a postavou typu Achilleus. Tato odlišnost se pak
plně odkrývá, porovnáme-li *Iliadu* a *Odysseiu*. Zatímco *Ilias* představuje hérojskou etiketu,
podle níž sláva tkví v boji, *Odysseia* naproti tomu lpí na životě.¹⁷⁴ Nutno však poznamenat, že
Odysseus není sluhou svého žaludku. Jak jinak by byl s to odolat sladkému plodu lotosu nebo
vydržet nebo nepojíst nic ze stáda Héliova, byť několik dní nejedl.¹⁷⁵ K Odysseovu vztahu
k jídlu se vrátíme později, neboť právě citované verše jsou ty, které Platón navrhuje v *Ústavě*
cenzurovat. Nyní ale ještě obraťme pozornost na další vlastnost Odysseovy postavy, která jej
taktéž odlišuje od herojské etikety Achillea a Aianta a je s ním pevně spjata; touto vlastností je
jeho μῆτις.

On sám je dokonce πολύμητις, tedy ten, kdo μῆτις přímo oplývá. Μῆτις lze do češtiny
přeložit jako důmysl, nápad, moudrost, rada či bystrost. Musíme si však být vědomi, že μῆτις:
„neoznačuje u Řeků abstraktní intelekt, ale spíše praktickou rozumovou schopnost, jak si
poradit v určité situaci. Podobným směrem poukazují i adjektiva δαίφρων, πολύφρων,
ταλασίφρων.“¹⁷⁶

¹⁷² Hom. *Od.* 7. 221-222. Pro intertextualitu mezi *Iliadou*, kde impulsem pro jednající postavy bývá θυμός, a *Odysseiou*, kde takto funguje γαστήρ, viz PUCCI, P. *Odysseus Polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1995, str. 165-172.

¹⁷³ Hom. *Od.* 9. 8-11.

¹⁷⁴ Viz FINLEY, J. H. *Homer's Odyssey*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, str. 74-138.

¹⁷⁵ Hom. *Od.* 9.94.

¹⁷⁶ FISCHEROVÁ, S. *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. In: Homér, *Odysseia*. Praha, Academia, 2012, str. 450.

Μῆτις je pro Odyssea příznačná, a stejně tak pro Athénu. Jak Athéna sama řekne ve výše citovaných verších,¹⁷⁷ Odysseus je nejmazanější mezi lidmi, zatímco ona mezi bohy. Právě díky μῆτις je s to Odysseus nejenom hledat východiska, ale i předcházet nebezpečným situacím. Připomeňme, že k tomu je blízke i epiteton πολυμήχανος, neboť μηχανή (prostředek, způsob) je to, co Odysseus jako πολύμητις často vymyslí, aby se zachránil. Díky těmto vlastnostem se Odysseovi například podaří uspět na noční výpravě v desátém zpěvu *Iiady*, v přestrojení ukrást z Tróje palladium,¹⁷⁸ pomocí lži utéct z Polyfémovy jeskyně¹⁷⁹ nebo se dostat zpět do svého paláce, a to opět v přestrojení. Přestrojení a lž jsou tedy častými prostředky,¹⁸⁰ které Odysseus užívá, aby dosáhl svého cíle,¹⁸¹ a to i přesto, že se často sám stává jejich obětí.¹⁸² Zároveň je Odysseus obratný řečník.¹⁸³ Ne náhodou je v devátém zpěvu *Iiady* jedním z členů poselstva, které má usmířit Achillea. A je to právě on, kdo přestře v dlouhé řeči výhodnost Agamemnonovy nabídky, přesto ji Achilleus odmítne. Tato scéna pak bude důležitá v dialogu *Hippiás Menší* a rétorické schopnosti Odyssea také silně zaujmou Antisthena.

Ovšem chytré řečnění, mazanost či schopnost užívat lži a převleku to všechno je zcela nepřijatelné pro hérojskou etiketu, jakou vidíme v *Iliadě*. Postavy typu Achillea, Aianta či Héktora neosnují tajné plány ani se neskrývají v převleku. Pro ně je to známka zbabělosti, neboť ony jdou nebezpečí tváří tvář a neustupují mu, byť to pro ně může znamenat i smrt.¹⁸⁴ Odysseus oproti nim je schopný hledat i jiná řešení, která nespočívají jen v hrubém a násilném postupu.¹⁸⁵ Možnou příčinou takového chování je Odysseův původ. Vždyť jeho děd byl legendární lupič Autolykos,¹⁸⁶ jehož zlodějské činy mu zapříčinily mnohá nepřátelství, jak sám říká.¹⁸⁷ Tyto zděděné „geny“ však Odysseus opatrně ovládá, neboť si je vědom oné zášti doprovázející

¹⁷⁷ Viz výše, str. 29.

¹⁷⁸ Hom. *Od.* 4. 235-256.

¹⁷⁹ Polyfémus je doslova oklamán skvělým výmyslem. Hom. *Od.* 20.21.

¹⁸⁰ Ve třetím zpěvu *Iiady* je Odysseus popsán jako ten, kdo: je „εἰδὼς παντοίους τε δόλους καὶ μῆδεα πυκνά. / znalý všemožných spádů a také záměrů.“ Hom. *Il.* 3.204.

¹⁸¹ Viz STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 67-80.

¹⁸² Viz PUCCI, P. *Odysseus Polutropos: Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca: Cornell University Press, 1995, str. 76 - 82.

¹⁸³ Pro popis Odyssea jako obratného řečníka viz Hom. *Il.* 3 221-225.

¹⁸⁴ Viz STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 32.

¹⁸⁵ W. B. Stanford staví Odysseovu ochotu hledat prostředky oproti Aiantově zatvrzelosti a domnívá se, že to Odysseovo chování vytváří prvek, který umožňuje společnosti fungovat. Viz tamtéž str. 107.

¹⁸⁶ Tradice se liší, Odysseus může být i potomek Sisyfův, což ale dvojjakost Odysseovy povahy jen potvrzuje.

¹⁸⁷ Autolykův hněv na lidi dal Odysseovi jméno, které vychází ze slovesa ὀδύσσομαι (nenávidět, mít zášť). Viz Hom. *Od.* 19. 404-406.

autolykovské chování, a užívá je, jak tvrdí W. B. Stanford, *pro bono publico*.¹⁸⁸ Vidíme tedy, že Odysseova sebekontrola nespočívá pouze v ovládnutí emocí či žaludku,¹⁸⁹ ale i v schopnosti vyhýbat se nevraživosti, která může jeho netypické herojské chování stíhat. Přesto najdeme v pozdější tradici texty, které odmítnou tento pozitivní náhled na Odyssea a namísto toho shledají v Odysseově dvojakém počínání něco potenciálně hrozivého a zhoubného.

Odysseovská literární tradice prošla dlouhou cestou. Některými autory (Antisthenés) byl vynášen jako vytrvalý a nápaditý hérós, jinými autory byl zas ostře kritizován pro svou úskočnost a ambicióznost (Eurípídés). To, jak jsme ukázali, bylo možné, neboť zděděný konglomerát nebyl kanonický, spíše naopak; kontradikce mu byla vlastní, a proto si každý autor mohl doslova vybírat, jak zděděný konglomerát proměnit. Přesto všechny adaptace vycházely ze stejného podkladu, který odpovídal Odysseovu Gestaltu: „Odysseus nemůže být nemluvný misogyn ani líný ňouma, přihlouplý silák nebo vzpurný bojovník neposlouchající rozkazy.“¹⁹⁰

Také proto byly určité aspekty Odysseovy postavy pro Platóna zcela nepřijatelné, zatímco jiné aspekty mu připadaly chvályhodné. Například Odysseova prohlášení o radosti z jídla navrhoval Platón v druhé knize *Ústav* odejmout z veršů. Vždyť to jsou slova nejmodřejšího muže (ἄνδρα τὸν σοφώτατον). To však neznamená, že by Odysseus ztrácel své pozitivní vlastnosti jako vytrvalost a sebekontrolu, o kterých jsme se výše zmínili. Platón právě na tyto dvě vlastnosti klade značný důraz. Zmíněné verše z desátého a z dvacátého zpěvu se opakují nejenom v *Ústavě* ale i ve *Faidónovi*.

V *Ústavě* se nejprve tyto verše objevují jako vhodné pro to, aby se podle nich vzdělávala vojenská třída v Kallipolis. Když později podává výklad o vznětlivé části duše a znovu apeluje na to, aby byla tato část ovládána rozumem, zopakuje právě tyto verše.¹⁹¹ Stejně pozitivně jsou připojeny i k výkladu o nesmrtelnosti duše ve *Faidónovi*. V momentě, kdy Sókratés vyvrátí Simiův názor, že duše je jakási harmonie, otáže se Sókratés Simmia: „τί δέ; ἢ δ' ὅς; τῶν ἐν ἀνθρώπῳ πάντων ἔσθ' ὅτι ἄλλο λέγεις ἄρχειν ἢ ψυχὴν ἄλλως τε καὶ φρόνιμον / nemá snad ze všeho, co jest v člověku, podle tvého mínění vládu právě duše, zvláště rozumná?“¹⁹² Sókratés pak upřesňuje, že rozumnou duší myslí tu, která dokáže odolat žízni i hladu, což jsou stejné motivy jako v *Ústavě* a značně to připomíná zmíněnou sebekontrolu Odysseovu, která je taky

¹⁸⁸ Tamtéž str. 17.

¹⁸⁹ Odysseova sebekontrola pak zadrží vojsko uvnitř koně, když Helena napodobuje hlas manželek těchto vojáků. Hom. *Od.* 4. 265-289.

¹⁹⁰ FISCHEROVÁ, S. *Odyssea jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. In: Homér, *Odyssea*. Praha, Academia, 2012, str. 425-479.

¹⁹¹ Pl. *Resp.* 4411e3-5.

¹⁹² Pl. *Phdo.* 94b2-3.

připomenuta, když Sókratés svůj výklad dosvědčí tím, že i Homér má zřejmě něco takového v *Odysseii*, a odcituje tytéž verše.¹⁹³

Platón tedy opakovaně odkazuje na Odysseovu sebekontrolu. Dokonce se můžeme domnívat, že ji preferoval před prudkým chováním Aiantovým.¹⁹⁴ V druhé knize se totiž jasně řekne, že vznětlivost je sice podmínkou pro statečnost, ale takéž upozorňuje na to, že vznětlivost je věcí neodolatelnou a nepřemožitelnou (ἄμαχόν τε καὶ ἀνίκητον θυμός)¹⁹⁵ a také tím, co je milovné vítězství a pocty (φιλόνικον αὐτὸ καὶ φιλότιμον).¹⁹⁶ Platón prosazuje kontrolu emocí, a nezapomínejme, že právě Aiás si volí život lva kvůli svému hněvu nad rozsudkem o zbraních, přitom vznětlivost, ke které hněv náleží, je v *Ústavě* hned několikrát spojena se zvířecí povahou.¹⁹⁷

Avšak co se týká Odysseovy touhy po poctách, situace není úplně jasná. Samozřejmě τίμη byla pro všechny herojské postavy příznačná, nicméně u Odyssea máme pouze jeden moment, ve kterém je výslovně spjat s τίμη, a to když Télemachos sní o tom, že se Odysseus vrátí a:

„τιμὴν δ' αὐτὸς ἔχει καὶ δώμασιν οἴσιν ἀνάσσοι.“

„Sám by byl opět králem a ve svém domě by vládl!“¹⁹⁸

Pokud jde o vítězství je situace jiná, neboť kvůli nim musel Odysseus přece mnohokrát něco vytrpět. Řeč je například o Odysseově chvástání se poté, co se mu podařilo utéct z Polyfémovy jeskyně. Namísto toho, aby se co nejrychleji vzdálil od ostrova, začne Polyféma provokovat. Ten po něm mrští balvan, jenž málem způsobí záhubu námořníků. Přesto Odysseus neposlechne své druhy, kteří ho odrazují od další provokace, a opět začne vychloubačně křičet na Polyféma, že to je on, Odysseus, kdo jej oslepil. Kyklóp znovu mrští balvanem, který jen o vlasek mine Odysseovu loď. Nicméně Kyklóp se pomodlí ke svému otci Poseidónovi, aby Odyssea ztrestal, a to odejmutím návratu, nebo ať jej aspoň značně ztíží. Tak Odysseovi vítězství nad Kyklópem značně zhořkne a je možné, že tato scéna byla jednou z příčin, proč Odysseus musel být vyléčen z touhy po poctách (φιλοτιμίας λελωφεκυῖαν), aby si zvolil život

¹⁹³ Pl. *Phdo.* 95d6-7.

¹⁹⁴ Viz STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 100.

¹⁹⁵ Pl. *Resp.* 375b1.

¹⁹⁶ Pl. *Resp.* 545a1.

¹⁹⁷ Aiás jakožto bojovník je hned několikrát přirovnán ke lvu (Hom. *Il.* 11. 544-548, 13. 197-202, 17. 540-543), což je v *Iliadě* typické pro bojovníky, ovšem nesmíme zapomínat, že i v *Ústavě* je vznětlivost blízká lví povaze, Např. Pl. *Resp.* 441b1-2. nebo 590b1.

¹⁹⁸ Hom. *Od.* 4. 117.

v ústraní, neboť touhá po poctách ta má blízko k touze po vítězství, jak Platón upozorňuje. Nesmíme však zapomínat, že už v *Odysseie* máme důkazy zcela opačného chování: za příklad vezměme moment, kdy Odysseus v podsvětí uvidí Aianta, který se jej jako jediný straní, a Odysseus pronese:

„νόσφιν ἀφεστήκει, κεχολωμένα ἔννεκα νίκης,
τήν μιν ἐγὼ νίκησα δικαζόμενος παρὰ νηυσὶ
τεύχεσιν ἀμφ’ Ἀχιλλῆος: ἔθηκε δὲ πότνια μήτηρ.
παῖδες δὲ Τρώων δίκασαν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη.
ὥς δὴ μὴ ὄφελον νικᾶν τοιῷδ’ ἐπ’ ἀέθλω:“

„Osamocen tam stál, jsa rozhněván z vítězství mého,
jehož dobyl jsem nad ním, když měli jsme u lodí rozpor,
o výzbroj Achilleovu, již určila v odměnu matka,
od trójských synů ten spor byl rozhodnut s Palladou božskou.
Kéž bych nebyl se já stal vítězem za takou cenu.“¹⁹⁹

A podobně poučen možnými důsledky vítězství Odysseus zadržuje svou starou služku od radosti nad mrtvými ženichy:

„ἐν θυμῷ, γρη῏, χαῖρε καὶ ἴσχεο μηδ’ ὀλόλυξε:“

„V duši jen, stařenko, plesej, buď zticha a nejásej hlasně!“²⁰⁰

Vidíme, že Odysseova touha po poctách a vítězství je v homérovských eposech ambivalentní.²⁰¹ Kvůli tomu musíme odpověď na to, proč vlastně musel být Odysseus vyléčen z poct, hledat především v pozdější tradici, která taktéž měla vliv na Platónovo vyobrazení Odyssea. Proto se nyní obrátíme na texty, v nichž Odysseus vystupuje negativně.

Zejména tři spory se zapříčinily o to, že Odysseus je v pozdější tradici představen jako nepřiliš sympatická postava: spor s Aiantem, s Palamédem a Filoktétem. Palamédés se objevuje i v samotné *Ústavě*, kdy se vypočítávají jeho objevy: „ἀριθμὸν εὐρῶν τάς τε τάξεις τῶ στρατοπέδῳ καταστήσαι ἐν Ἰλίῳ καὶ ἐξαριθμῆσαι ναῦς τε καὶ τᾶλλα πάντα, ὥς πρὸ τοῦ ἀναριθμήτων ὄντων / když vynalezl počty, stanovil řady tábora před Iliem i spočetl lodí a

¹⁹⁹ Hom. *Od.* 11. 544-548.

²⁰⁰ Hom. *Od.* 23. 411.

²⁰¹ W. B. Stanford upozorňuje, že málokterý hērós by litoval své nepřátele, neboť to bylo pro herojskou etiku něco zcela netypického. STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 73.

všechno ostatní, tak jako by to předtím nebylo spočítáno.²⁰² Avšak spor Palaméda a Odyssea začal už před Trójou.²⁰³ Odysseus se odmítal připojit k výpravě proti Tróji, a aby se tomu vyhnul, předstíral šílenství. Avšak záhy připlul na Ithaku Palamédés a odhalil jeho lest. To mu Odysseus nikdy nezapomenul. Zosnoval proto tajný plán schovat do Palamédova stanu trójské zlato a obvinít jej ze zrady. Odysseovi lest vyšla a Palamédés byl ukomenován.²⁰⁴ Tento nespravedlivý soud pak Platón připodobňuje k tomu, co zažil Sókratés. Ten, když mu je stanoven trest smrti, začne vyprávět mýtus, v němž vyjadřuje své přání setkat se v Hádu s velkými postavami, jako byli Homér nebo Orfeus. Zároveň připomíná, že pokud je pravda, co se o podsvětí říká: „ἔμοιγε καὶ αὐτῷ θαυμαστὴ ἂν εἴη ἡ διατριβὴ αὐτόθι, ὅποτε ἐντύχοιμι Παλαμῆδει καὶ Αἴαντι τῷ Τελαμῶνος καὶ εἴ τις ἄλλος τῶν παλαιῶν διὰ κρίσιν ἄδικον τέθνηκεν, ἀντιπαραβάλλοντι τὰ ἑμαυτοῦ πάθη πρὸς τὰ ἐκείνων - ὡς ἐγὼ οἶμαι, οὐκ ἂν ἀηδὲς εἴη / že by to tam bylo podivuhodné přebývání, kdybych se setkal s Palamédem a s Aiantem Telamónovým, a jestliže někdo jiný ze starověkých mužů byl nespravedlivým rozsudkem zbaven života, a když bych srovnával svůj osud s osudem jejich, to by nebylo, jak myslím, nezajímavé.“²⁰⁵ Sókratés se tak přirovnává ke dvěma postavám, které byly známé pro nepřátelství s Odysseem. A pokud má Sókratés blízko k těmto postavám, znamená to, že Odysseus má zas blízko k žalobcům Sókrata.

4.1.2. Negativní obraz Odyssea u dramatiků a Gorgia

V Gorgiově *Obraně Palaméda*²⁰⁶ nacházíme obdobný obraz: Palamédés je zde obviněn Odysseem ze zrady vojska. Palamédés obratně dokazuje, že takové nařčení je absurdní, vždyť co by měl z toho ten, kdo nedbá zlata a činí vše proto, aby řecké vojsko ochránil (σώζειν)? Palamédés si zde zakládá na tom, že jeho pocty (τιμαί) nevycházejí ze špatnosti, ale ze ctnosti. Také nehodlá na svůj soud vodit příbuzné a přátele, aby se za něj s pláčem přimlouvali (stejně tak činí i Sókratés), neboť si je jist, že všichni v achájském táboře znají jeho moudrost (σοφός). To staví Odyssea do nelichotivého postavení; podle Palaméda je to on, kdo otročí slastem a neustále se žene kvůli bohatství (πλούτου) a velkoleposti (μεγαλοπρεπείας) za poctami. Tak je odhodlaný uškodit i svým spolubojovníkům, bude-li mít z toho zisk. Co však vedlo Gorgiu, aby nám představil Odyssea v takové podobě? S. Montiglio oproti W. B. Stanfordovi nabízí řešení

²⁰² Pl. *Resp.* 522d3-4.

²⁰³ Tento spor je zmíněn v kyklickém eposu *Cypria*, který je zde řazen podle vydání WEST, M. L. (ed.). *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.* Cambridge: Harvard University Press, 2003., a v Gorgiově *Obraně Palaméda*, které se budeme věnovat později.

²⁰⁴ Podle jiné tradice Odysseus Palaméda utopil, Hom. *Cypr.* fr. 27.

²⁰⁵ Pl. *Apol.* 41b1-4.

²⁰⁶ Vycházím zde z vydání MOST, G. W., LAKS, A. (eds.). *Early Greek Philosophy. VIII-IX, Sophists.* Cambridge: Harvard University Press, 2016, str. 185-216.

spočívající v podobnosti Odyssea jako obratného řečníka s tehdejší politickou elitou. Snažit se totiž vychválit Odysseovu obratnost znamená pro Gorgiu jít proti vlastní klientele, neboť Odysseova obratnost (zde především v řečnění) neměla v době peloponéské války dobré jméno a byla blízká demagogické rétorice, což je nálepka, které se politická elita snažila zbavit v očích veřejnosti, byť ji ve skutečnosti stále užívala.²⁰⁷

Podobnost Odyssea s bezpáteřním politikem nacházíme taktéž v některých dramatech. V Eurípidově *Hekabé* je to právě on, kdo na sněmu vojska prosadí obětování Polyxeny a rázně argumentuje právem silnějšího. Odysseova obratná rétorika je tak vzata jako zbraň, která může vést k hrůzným skutkům, a jako zástěrka pro špatnou povahu.²⁰⁸ Jeho mazanost, kterou v *Iliadě* a *Odysseie* užívá *pro bono publico*, se tak mění na cosi zhoubného. Eurípidés nemá pochopení pro Odysseovu ambivalentnost, vidí pouze negativní stránku jeho lsti. Stačí se podívat na nářek Hekabé v *Trójankách*, když se dozví, že jako otrokyně připadla Odysseovi:

„ἔ ἔ.

ἄρασσε κρᾶτα κούριμον,

ἔλκ' ὀνύχεςσι δίπτυχον παρειάν.

ἰὼ μοί μοι.

μυσαρῶ δολίῳ λέλογχα φωτὶ δουλεύειν,

πολεμίῳ δίκας, παρανόμῳ δάκει,

ὅς πάντα τὰ κεῖθεν ἐνθάδε στρέφει, τὰ δ'

ἀντίπαλ' αὖθις ἐκεῖσε διπτύχῳ γλώσσα

φίλα τὰ πρότερ' ἄφιλα τιθέμενος πάντων.

γοᾶσθ', ὦ Τρωάδες, με.

βέβακα δύσποτμος. οἷχομαι ἅ

τάλαινα, δυστυχεστάτῳ

προσέπεσον κλήρῳ.“

„Ach, ach!

Tluč ostříhanou hlavou svou,

obě si tváře nehty rvi a drásej!

Ó běda mně!

Té ohavně úskočné mám otrokyni být,

²⁰⁷ Viz MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011, str. 1-19.

²⁰⁸ Eur. *Hec.* 1187-1194.

odpůrci svatých práv, zákonů trhači,
jenž na ruby všecky věci
obrací, zpřehází jazykem svým dvojitým,
z přátelství dělá svár? Pak zalkejte,
vy ženy, nade mnou!
Již veta jest po mně nešťastné,
konec s ubohou; mě postihl
nejhorší osud.“²⁰⁹

Podobně negativní obraz Odysseovy postavy je i v Sofokleově *Filoktétovi*. Filoktétés byl opuštěn při cestě do Tróje na Lemnu, kde od té doby živoří se svým lukem, jehož získání je však podmínkou pro dobytí Tróje. Proto se Odysseus a Neoptolemos, syn Achillea, vydají jej získat. Nicméně Filoktétés Odyssea, který se přičinil o to, že byl Filoktétés zanechán na ostrově, nesnáší. Odysseus se proto, aby se této nenávisti raději vyhnul, rozhoduje pro řešení, které je zcela netypické pro herojskou etiku. Na místo toho, aby se on sám postavil tváří v tvář nebezpečí, zosnuje lest, díky níž má Neoptolemos luk dostat. Neoptolemos souhlasí, ale značně váhá. Odysseova lest mu nepřipadá morální, na což Odysseus odpovídá několika ostrými a ráznými slovy, v nichž apeluje na to, že především slova rozhodují, ne skutky, a že pro zisk není třeba se štítit použít podle postupy. Účel totiž světlí prostředky. Proto Odysseovi připadá vhodné:

„τὴν Φιλοκτῆτου σε δεῖ
ψυχὴν ὅπως δόλοισιν ἐκκλέψεις λέγων.“

„Mysl Filoktétovu
ty musíš ošálit svou řečí úskočnou!“²¹⁰

Protože:

„νῦν δ' εἰς ἔλεγχον ἐξῶν ὁρῶ βροτοῖς
τὴν γλῶσσαν, οὐχὶ τάργα, πάνθ' ἡγουμένην.“

„Teď zkušený už, vidím všude u lidí,
že ve všem vládne jazyk, ne však skutky cenné“²¹¹

²⁰⁹ Eur. *Tr.* 278-291 (přel. Kurzová, H. a Klier, J.).

²¹⁰ Soph. *Phil.* 54-55 (přel. Dědina, V.).

²¹¹ Soph. *Phil.* 97-99 (přel. Dědina, V.).

Nakonec Odysseus selže, neboť Neoptolemos odmítne jeho postup a přidá se na stranu Filoktétovu. Vše nakonec musí vyřešit až *deus ex machina*, tedy Héraklés, který Filoktétovi přikáže odejít do Tróje. Vidíme tedy, jak se Odysseova obratnost obrací do zhoubného a amorálního jednání. Jeho sebekontrola a vytrvalost se proměňují v nelitostnou touhu a jeho bystrost na zákeřnou machinaci.

Na obranu Odyssea však nutno poduknout, že plní pouze rozkazy a uvědomuje si, že pouze lest může být to jediné, díky čemu Filoktétův luk získá. Zároveň je nutné upozornit na Filoktétovu tvrdohlavost a neochotu – raději bude na ostrově dál živořit než, aby jako uzdravený bojoval s Achájeci před Trójou. Odyssea však vrhá do špatného světla jeho vypočítavost a touha po vítězství, a to jakýmikoliv prostředky. To značně kontrastuje Neoptolemovi a Filoktétovi, jejichž vztah je založen na vzájemné aristokratické sympatii, ale zároveň způsobuje patovou situaci, kterou vyřeší až Héraklés. Odysseus je tak obrazem Sofokleovy kritiky vůči tehdejší politice, v níž už nezbýval prostor pro samotný základ občanských vztahů.²¹²

Oba dramatici však nebyli prvními, kdo tímto způsobem Odyssea vnímal. Pindaros ve svých *Odách* zaujme výslovně nevraživé stanovisko vůči Odysseovi: odmítá, že by získal slávu díky svým útrapám - to Homér mu ji zaručil svými verši. Pro Pindara je Odysseus lhář a podvodník, zato Aiás jeho přesný opak, neboť to Aiás je ten, kdo nebezpečí vždy stojí tvář v tvář a je dalek veškeré šalebnosti, a proto spíše on si zasluhuje slávu než Odysseus. Pindaros nám dokonce sděluje své přání nikdy nebýt jako mazaný a lživý Odysseus, namísto toho chce být jako Aiás a kráčet po rovné cestě.²¹³

Z tohoto nástinu se tedy jeví jako nejpravděpodobnější, že Platón vyléčil v Érově mýtu Odyssea z touhy po počtech, která je založena na pozdější odysseovské tradici.

4.1.3. Odysseova sebekontrola v Sofokleově *Aianatovi* a Antisthenův filosofický Odysseus

Zároveň však existují texty, které platónského Odyssea také ovlivnily a Odysseovu osobnost vnímaly v pozitivnějším světle. Sofokleův *Aiás* je dramatem o umírněnosti (σωφροσύνη).²¹⁴ Aiás zde představuje postavu, která tuto umírněnost nerespektuje, a to nejen vůči velitelům v achájském vojsku, ale i vůči Athéně, které dokonce vydává rozkazy. Aiás si je jist oprávněností svého rozhodnutí pomstít se velitelům a hlavně Odysseovi za to, že mu nebyla

²¹² Viz DANEŠ, J. *Politické aspekty řecké tragédie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, str. 77.

²¹³ Pind. *Nem.* 7-8.

²¹⁴ Viz DANEŠ, J. *Politické aspekty řecké tragédie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, str. 45-59.

prisouzena Achilleova zbroj. Odysseus se díky Athéně stane svědkem tohoto slepého konání a po zbytek děje bude hlavním představitelem opačného chování: po Aiantově sebevraždě, byť se jej snažili uprosit i jeho nejbližší, se Teukros dožaduje důstojného pohřbu pro Aianta, avšak setkáváme se zde opět s tvrdohlavostí hérojské etikety, která nepřipouští žádný kompromis vůči nepříteli, neboť Agamemnón a Menealos odmítají povolit pohřeb pro Aianta. Náhle však vystoupí Odysseus a překvapivě zasadí se o pohřeb. Jde tedy opět o Odyssea, který překračuje meze hérojské etikety, když namísto toho, aby se dmul pýchou z vítězství, jak by zřejmě činili ostatní héroové,²¹⁵ je opatrný a drží se své umírněnosti tak, jak jsme to mohli vidět v homérských eposech. Sofokleův Odysseus je ukázkou důležitosti umírněnosti, která člověka drží v mezích, obdobně bude tento aspekt Odyssea i u Platóna hrát důležitou roli.

Také Antisthenés vnímá Odyssea jinak než Euripidés či Pindaros. Z dochovaných fragmentů vyplývá jeho velký zájem o homérské eposy - celá pětina jeho díla je na nich založena.²¹⁶ My se nyní budeme zabývat tím, jak vyličil spor Odyssea a Aianta.

Aiás zde opět prokazuje vlastnosti, které náleží herojské etiketě.²¹⁷ Trvá na tom, že rozhodují činy ne slova, a proto se nebojí ostře pouštět do soudců, kterým vyčítá linkavost a zběholost. Je si totiž jist, že jeho nárok na Achilleovu zbroj nelze zpochybnit. Z toho důvodu odsuzuje Odysseovu mazanost a pohoršuje se nad tím, že vykradl chrám a většinu svých akcí podniká za tmy. Ovšem v Antisthenově podání Aiantovy názory nejsou již tolik pozitivně chápány jako v případě Pindara. Naopak Aiás poodhaluje svou neobratnost v řečnění, aroganci vůči ostatním, především vůči Odysseovi, kterého považuje za podlého a zbabělého, a neschopnost pochopit, že válka nejde vyhrát pouze bojem tváří tvář.

Zato Odysseus promluví zcela jinak.²¹⁸ Zdůrazňuje, že to, co mu Aiás vyčítal jako zbabělost a podlost, je naopak velká odvaha, neboť dobytí Tróje je všemi považováno za krásné, a proto i prostředky, které to zařídí, jsou dobré. Účel světi prostředky a není třeba se nad nimi pohoršovat. Aiantova nevědomost prý pramení z toho, že je vlečen svými emocemi jako zvíře. Odysseus dokonce Aianta nařkne, že kvůli svému hněvu ani neumí bojovat. Obviní ho z toho, že se pouze skrývá za svým mohutným brněním, zatímco on sám vešel do nepřátelského města,

²¹⁵ Viz STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 101-107.

²¹⁶ Viz KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 122.

²¹⁷ Vycházím zde z vydání PRINCE, S. (ed). *Antisthenes of Athens: Texts, Translation, and Commentary*. Přel. Prince, S. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015, str. 591-622.

²¹⁸ Vycházíme zde z MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011, str. 20-37.

a to neozbrojen! Antisthenés představuje jiné ztvárnění postavy Odyssea, která jde zároveň proti tehdejší tradici: v jeho podání je Odysseus obratná postava, jejíž chytrost pomáhá všem a je schopna vyhrát válku, není to podvodník, který chytře operuje se slovy. Naopak Odysseova slova a činy jdou ruku v ruce a sledují to, co je krásné (dobyť Tróje).²¹⁹ Tento obraz je také blízký učiteli Antisthena, Sókratovi: Je to Odysseus, který ví (οἶδα) a odmítá samotnou statečnost (ἀνδρεία) bez moudrosti (σοφία), zároveň Odysseus chápe, že Aiantovo chování vyplývá z toho, že před Trójou trpí nedobrovolně a jeho jediným prohřeškem je nevědomost (ἄμαθία), kvůli které nechápe Odysseovo počínání. Nelze přehlédnout, že takováto prohlášení značně připomínají některé známé sókratovské maximy. Antisthenés totiž nyní klade odysseovskou povahu do blízkosti sokratovské. Antisthenův Sókratés se také nespokojuje se zdánlivým poznáním a snaží se ostatní před ním varovat a obdobně i Odysseus přistupuje zde k Aiantovi.²²⁰

4.1.4. Platónův Odysseus

Podobnost Odyssea a Sókrata se ozývá i na několika místech u Platóna. Avšak připomeňme, že odysseovská tradice byla plná protikladů, které se utvářely na základě toho, jak ten který autor hodlal tuto postavu uchopit.

S tím se setkáváme i v dialogu *Hippiás Menší*, který začíná po přednášce sofisty Hippiia. Přednáška byla založena na dokazování toho, že Achilleus je lepší než Odysseus. Hippiás vysvětluje, že Homér: „ἄριστον μὲν ἄνδρα Ἀχιλλέα τῶν εἰς Τροίαν ἀφικομένων, σοφώτατον δὲ Νέστορα, πολυτροπώτατον δὲ Ὀδυσσεά. / z mužů přišlých k Tróji vyličil Achillea jako nejlepšího, Nestora jako nejmodřejšího a Odyssea jako nejzchytralejšího.“ Sókratés však nechápe, co Hippiás míní tím, že Odysseus je πολυτροπώτατον. Hippiás mu odpoví, že πολύτροπος je ten, kdo je ψεύδης. Sókratés s tím však nesouhlasí, neboť pokud je někdo lhář, klame lidi z jakési prohnanosti (πανουργίας) a rozumnosti (φρονήσεως). Musí jít tedy o člověka schopného (δυνατός) a moudrého (σοφός). Následně Sókratés dokazuje Hippiovi, že nejlepší lhář bude ten, kdo zároveň má nejlepší vědomí o tom, o čem lže. Zatímco ten, kdo lže nevědomě – a Achilleus tak podle Sókrata činí hned několikrát - bude mít pravděpodobně vědění o věci menší. Což by znamenalo, že Odysseus je lepší než Achilleus.

S tím však Hippiás zásadně nesouhlasí, neb Odysseus lže úmyslně, zatímco Achilleus tak činí bezděčně. Tu se Sókratés zarazí a řekne Hippiovi: ἐξαπατᾷς με, ὦ φίλτατε Ἰππία, καὶ

²¹⁹ „Odysseus je člověk, ktorý dokáže zosúladiť slová s činmi, čo z neho robí predobraz sókratovského mudrca.“ SUVÁK, V. *Antisthenés: Štyri štúdie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017, str. 103.

²²⁰ Tamtéž, str. 98-106.

αὐτὸς τὸν Ὀδυσσεά μιμῆ. / Klameš mě, nejmilejší Hippio, a sám napodobuješ Odyssea.²²¹ Sókratés pak ve své argumentaci pokračuje následovně: pokud člověk lže úmyslně, znamená to, že je znalejší než ten, kdo tak činí nevědomky. A znalejší znamená i lepší. Přece ten, kdo umí běhat rychle, ale úmyslně běží pomalu, bude lepší v běhu než ten, který chtě nechtě vždy běží pomalu. Sókratés se tak staví do nepříjemné situace, kdy nejenom že s ním nesouhlasí Hippiás, ale i on sám pochybuje o tom, že: „ἀγαθοῦ μὲν ἄρα ἀνδρός ἐστὶν ἐκόντα ἀδικεῖν, κακοῦ δὲ ἄκοντα, εἴπερ ὁ ἀγαθὸς ἀγαθὴν ψυχὴν ἔχει. / dobrému muži náleží křivdit úmyslně, zlému pak bezděčně, ač jestliže má dobrý dobrou duši.“²²² Sókratova mysl z toho bloudí, neví kudy kam. Sókratés sice vyvrátil Hippiův názor, že na epíteton πολύτροπος nemůže být nahlíženo jako na zcela negativní označení, ovšem jistý skepticismus vůči Odysseovi zůstává. Odysseus je sice nadán určitou schopností, obratností a moudrostí, ale ty nevyužívá ve prospěch ostatních. Proto Sókratova mysl bloudí, neboť zde ještě není představena myšlenka jednoty ctností a jejich prospěšnosti, což se stane ústředním motivem až v dialogích *Gorgiás*, *Prótagorás* nebo *Ústava*.²²³ Ovšem *Hippiás Menší* nám přináší další zajímavou informaci, jde o podobnost bloudící Sókratovy mysli s Odysseem, který zde slouží jako paradigma pro bloudění.²²⁴ Analogie je však hlubší; stejně jako Odysseus se i Sókratés vymyká: odmítá povrchní stanoviska (Hippiás se i přes očividnou slabost nechce vzdát svého tvrzení, že Odysseus je horší než Achilleus) a je připraven se všemi možnými způsoby snažit nalézt pravou podstatu věci, byť v tomto dialogu neúspěšně – připomeňme, že Sókratés je po Hippiově přednášce ἀπορῶν (doslova bez prostředků).²²⁵ Taktéž Odysseus nelpí na herojské etiketě, jak ji známe z *Iliady*, ale je ochoten pro splnění či záchranu užít různé prostředky.²²⁶

Co se dále týká podobnosti platónského Sókrata s Odysseem, neměl by být přehlížen Antisthenův pohled na Odyssea. Ten ocenil Odysseovu obratnost (πολυτροπία) pro léčitelské schopnosti. Platónský Sókratés pak vyjadřuje své přání, aby Hippiás uzdravil jeho duši z nevědomosti.²²⁷ Nakonec však sám Sókratés se pokusí vyléčit Hippiovu nevědomost, přestože

²²¹ Pl. *Hp.Mi.* 371a1.

²²² Pl. *Hp.Mi.* 376b4-5.

²²³ Viz KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, str. 120-121.

²²⁴ Sókratés sice nařkne Hippia, že jej klame jako by byl Odysseus. Ovšem vzhledem k Hippiovi nevědomosti o svých omylech, připomíná spíš Achillea, který nevědomky lže. Viz MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011, str. 42.

²²⁵ Pl. *Hp.Mi.* 370d6.

²²⁶ Vycházíme zde především z LAMPERT, L. Socrates' Defense of Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato's Lesser Hippias. In: *The Review of Politics*, 64, 2002, str. 231-259.

²²⁷ Pl. *Hp.Mi.* 372e7.

selže. Je to tedy Sókratés, kdo se stává πολύτροπος.²²⁸ Na druhou stranu u Platóna neslavila Odysseova rétorika mnoho úspěchu. V dialogu *Faidón* je Odysseus připodobněn k Theodorovi, tedy k sofistovi, což může být v perspektivě Platóna jen stěží lichotivé označení.²²⁹ Stejně tak i v pozdějším dialogu *Politikos* je Odysseovo epiteton πολύτροπος užito jako kritika sofistické proměnlivosti.²³⁰ Odysseova πολυτροπία je tak u Platóna ambivalentní a její význam závisí vždy na kontextu, ve kterém se objevuje.²³¹ Stejně tak je tomu s epitetem πολύμητις.

Odysseus se při svých dobrodružstvích dostane do nesčetných nesnází a díky své μητις je opakovaně překonává. Μητις často vede k nalezení potřebné μηχανή,²³² která ovšem pro Odyssea spočívá i ve lži a převleku, a přesně toto chování platónský Sókratés odmítá,²³³ když popisuje oligarchický převrat v Kalipolis: „ἐπὶ δὲ θυμοειδεῖς τε καὶ ἀπλουστέρους ἀποκλίνειν, τοὺς πρὸς πόλεμον μᾶλλον πεφυκότας ἢ πρὸς εἰρήνην, καὶ τοὺς περὶ ταῦτα δόλους τε καὶ μηχανὰς ἐντίμως ἔχειν, καὶ πολεμοῦσα τὸν ἀεὶ χρόνον διάγειν,/ bude se kloniti k mužům vznětlivým a přímějším k těm, kteří jsou zrozeni spíše pro válku než pro mír, a ve vážnosti bude míti lsti i obmysly týkající se toho oboru a po všechen čas bude žíti v samých válkách.“²³⁴ Tento obraz vychází z pozdější odysseovské tradice, neboť v homérských eposech se Odysseus nejeví jako hērós chtivý válek a už vůbec ne jako vznětlivý, přesto nesmíme ignorovat negativní postavení výrazů δόλος a μηχανή, které se nacházejí v takové blízkosti, že nelze přehlédnout odysseovskou tematiku.

²²⁸ Z dochovaného komentáře k *Odysseie*, který je připisován Porfyriovi (Porphyr. *Schol. Ad Od. α 1.*), se dozvídáme o Antisthenově názoru, že πολυτροπία je příhodná i pro lékařství, neboť odpovídá rozmanité kosmické lidského těla. Viz PRINCE, S. (ed). *Antisthenes of Athens: Texts, Translation, and Commentary*. Přel. Prince, S. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015, str. 591-622.

²²⁹ Pl. *Phdr.* 261b5-7.

²³⁰ Pl. *Plt.* 291b1-3.

²³¹ Viz MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011, str 38-47.

²³² V Aristofanových *Vosách* je uvězněný Filokeón hotov učinit vše, aby se dostal na soud. Na to se jej chór zeptá, zda není nějaká skulinka, kterou by proklouzl a: „ῥάκεσιν κρυφθεῖς ὥσπερ πολύμητις Ὀδυσσεύς; / vyléztí zahalen v rozbitý šat jak Odysseus velevěhlasný?“ (přel. Krejčí, A.) *Ar. V.* 351.

²³³ Na rozdíl od S. Montiglio vycházíme z pasáže *Ústavy*, kde je μηχανή dána výslovně vedle δόλος, navíc jde o jediný výskyt δόλος v celé *Ústavě* a jeden ze tří v celém Platónově díle. Dále se v této pasáži mluví o oligarchii, která je stejně jako předcházející aristokratická vláda milovná poct (Pl. *Resp.* 548c5), a nezapomínejme, že Odysseus musí být vyléčen právě z touhy po poctách. Její pasáž z *Apologie*, která se zakládá na slovese μηχανάσθαι, není zcela průkazná, neboť i přes blízkost tohoto slovesa nemusí být vždy vyhrazeno jen Odysseovi, v *Odysseie* se dokonce sloveso většinou vyskytuje v souvislosti s ženichy a jejich zpuštěným chováním (Hom. *Od.* 3.213, 17. 500, 588. nebo 21.375). Navíc Sókratés zde mluví o snaze najít jakýkoliv způsob, ať už v bitvě nebo na soudu, jak se vyhnout smrti. A tak spíše než na odkaz k odysseovské tradici se jedná o kritiku občanů, kteří jsou ochotni pro svoji záchranu přivádět i vlastní děti a všemožně prosit o slitování. Viz MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011, str. 42-44.

²³⁴ Pl. *Resp.* 547e7-548a4.

Lest (δόλος) sice má u Platóna negativní konotace,²³⁵ avšak schopnost nalézt nějakou μηχανή je na tom již jinak, neboť snaha nalézt způsob či prostředek, který by pomohl z určité filosofické aporie, je motiv, který se v Platónových dialozích opakuje. Tak i v *Ústavě* se Glaukón ptá Sókrata, zda si myslí, že je nějaký způsob (μηχανή), aby člověk mající dobrý rod nebo peníze se nesmál chvále spravedlnosti, a Sókratovou snahou je v následujících knihách tento způsob nalézt. V sedmé knize přibližuje dialektika jako toho, který zná způsob dopátrání se samotného počátku, což je opakem člověka neznajícího ani začátek ani konec, u kterého: „τίς μηχανή τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι; / není možno, aby soulad takovýchto složek stal se kdy věděním?“²³⁶ Filosof tak musí být s to hledat způsoby, jakým vyjít z aporie, obdobně jako Odysseus na svých cestách. Když se Platón v šesté knize zamýšlí nad povahou filosofů, kteří by měli v Kalipolis vládnout, nelze si nevšimnout odysseovských motivů: εὐμαθεῖς καὶ μνήμονες καὶ ἀγχίνοι καὶ ὀξεῖς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ἔπεται οἷσθ' ὅτι οὐκ ἐθέλουσιν ἅμα φύεσθαι καὶ νεανικοὶ τε καὶ μεγαλοπρεπεῖς τὰς διανοίας οἷοι κοσμίως μετὰ ἡσυχίας καὶ βεβαιότητος ἐθέλιν ζῆν, ἀλλ' οἱ τοιοῦτοι ὑπὸ ὀξύτητος φέρονται ὅπῃ ἂν τύχωσιν, καὶ τὸ βέβαιον ἅπαν αὐτῶν ἐξοίχεται. / Povahy učenlivé, s dobrou pamětí, vtipné a bystré a co všechno s tím souvisí, nerady, jak víš, bývají zároveň s mysllemi bujarými a povznesenými, takové, aby měly náklonnost žítí v klidu a pevné stálosti, nýbrž tací lidé bývají svou prudkostí unášeni bez určitého cíle a všechna stálost z nich uniká.“²³⁷

Tuto pasáž bychom měli číst na pozadí *Odysseie*, například slovo (ἀγχίνοος) se na tomto místě objevuje poprvé od *Odysseie*, kde jej Athéna použije pro Odyssea, když jí nejen vyčítá laxní pomoc, ale dokonce ani nevěří, že je zpět na Ithace.

„αἰεὶ τοι τοιοῦτον ἐνὶ στήθεσσι νόημα:

τῷ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἔοντα,
οὐνεκ' ἐπητής ἐσσι καὶ ἀγχίνοος καὶ ἐχέφρων“

„Stále jen ve tvé hrudi tě takové myšlenky souží!
proto tě v neštěstí mém teď nemohu opustit přece,
ježto's přítulné myslí a důvtipný, rozumný člověk.“²³⁸

W. B. Stanford vysvětluje na základě Aristotelovy *Etiky Nikomachovy* adjektivum ἀγχίνοος jako schopnost rychle pochopit situaci a rozhodnout se pro vhodné řešení, a tedy

²³⁵ Δόλος se u Platóna vyskytuje ještě v *Pl. Ep.* 7. 333c4. a *Leg.* 908d3.

²³⁶ *Pl. Resp.* 533c5-6.

²³⁷ *Pl. Resp.* 503c1-d5.

²³⁸ *Hom. Od.* 13. 330-332.

schopnost podobnou ženské intuici.²³⁹ Zde toto slovo označuje jednu stránku osobnosti, kterou filosof musí mít. Můžeme tedy opět vidět, jak je Odysseus blízký filosofu. Vrátime-li se zpět k Érově mýtu, můžeme konstatovat, že toto se v Odysseově volbě opakuje: Odysseus je také při své volbě pamětlivý a zároveň důvtipný, aby si vybral nejlepší život z těch, o kterých Ér hovoří.

Pro podobnost filosofa a Odyssea se vraťme ještě na začátek *Ústavy*. Prvním slovem celého textu je κατέβην a hned jedna z postav, se kterou Sókratés začne rozmlouvat, je starý Kefalos,²⁴⁰ kterého ve stáří trápí „μῦθοι περὶ τῶν ἐν Αἰδοῦ, ὡς τὸν ἐνθάδε ἀδικήσαντα δεῖ ἐκεῖ διδόναι δίκην, καταγελώμενοι τέως, τότε δὴ στρέφουσιν αὐτοῦ τὴν ψυχὴν μὴ ἀληθεῖς ᾧσιν. / „Báje, které se vypravují o podsvětí, že kdo zde porušil právo, tam má být trestán, jimž se až dosud smál, tehdy mučí jeho duši, aby snad nebyly pravdivé.“²⁴¹ Další sestup, který je v *Ústavě* zmíněn, je v sedmé knize; jde o návrat filosofa do jeskyně ze světa idejí: ten sestupuje do jeskyně jen neochotně. Není již zvyklý tmě a stínům. Dokonce když vysvětluje obyvatelům omylnost jejich světa, vysmějí se mu a chtějí ho zabít.²⁴² Není proto divu, že někteří filosofové si zvolí, že: „ἐκόντες εἶναι οὐ πράξουσιν, ἡγούμενοι ἐν μακάρων νήσοις ζῶντες ἔτι ἀπωκίσθαι;“, „dobrovolně nebudou činní v praktickém životě, domnívajíce se, že ještě zaživa mají svůj pravý domov na Ostrovech blažených.“ Také strážci musí být násilím přivedeni zpět, aby se ujali vlády, neboť: „καὶ μὴ ἐθέλῃν πάλιν καταβαίνειν παρ’ ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ’ ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν, εἴτε φαυλότεραι εἴτε σπουδαιότεραι. / se zdráhají nazpět k oněm vězňům, aby neměli podílu v trudech a pocích u nich obvyklých, ať jsou nicotnější nebo vážnější.“²⁴³

A to nás přivádí zpět k vystoupení Odyssea v Érově mýtu. Volbou Odyssea je život člověka veřejně nečinného a osamocенého. Zároveň jeho volbu ovlivnilo to, že byl pamětlivý svých předešlých námah (πόννοι) a vyléčen z lásky k pocím, a přesně kvůli těmto dvěma faktorům se i filosofové zdráhají sestoupit zpět do jeskyně. Podobné sblížení Odyssea a filosofického života nacházíme i v dialogu *Faidón*.²⁴⁴ Simmiás s Kebetem stále pochybují o

²³⁹ Viz STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 32-33.

²⁴⁰ Viz O’CONNOR, D. K.: *Rewriting the Poets in Plato’s Characters*. In: FERRARI, G. R. F. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, str. 55-89.

²⁴¹ Pl. *Resp.* 330d7-e1.

²⁴² Nesmíme zapomenout, že se sám Sókratés straní politiky, neboť jako filosof nechce padnout mezi lítou zvěř, a proto vede raději život o samotě, viz Pl. *Resp.* 496b1-497a4.

²⁴³ Pl. *Resp.* 539d5-6.

²⁴⁴ Viz MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011, str. 44-46.

výkladu týkajícího se nesmrtelnosti duše. To, co jim brání přijmout Sókratovy myšlenky, je nemožnost nabýt přesné vědění o posmrtném životě. Přesto Simmiás nezpochybňuje úkol filosofa snažit se nabýt o tom nějaké vědění: „τὸ μέντοι αὖ τὰ λεγόμενα περὶ αὐτῶν μὴ οὐχὶ παντὶ τρόπῳ ἐλέγχειν καὶ μὴ προαφίστασθαι πρὶν ἂν πανταχῇ σκοπῶν ἀπείτη τις, πάνυ μαλθακοῦ εἶναι ἀνδρός./ ale ovšem nechtít výklady o nich vším způsobem zkoušeti a ustávat dříve, než by se člověk všestranným způsobem zkoumáním unavil, to je podle mého zdání známka muže velmi pohodlného.“²⁴⁵ Filosof by tedy měl neustále pátrat po takovémto vědění. Aluze na Odyssea je doplněna hned o pár řádků dále, neboť filosof by s tou nejlepší myšlenkou, která na tomto světě je, měl: „ἐπὶ τούτου ὀρούμενον ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον / jeti jako na pramici a s nebezpečím proplout životem.“²⁴⁶ Stejně tak si Odysseus v pátém zpěvu staví σχεδία, aby vyplul a čelil nebezpečím.²⁴⁷ Tato aluze by neměla být přehlížena: filosof bloudí životem a musí přitom mnohé snášet, ale vždy musí vytrvat. Sókratés i Odysseus to splňují; opilý Alkibiadés nám v *Symposiu*²⁴⁸ tuto podobnost potvrzuje, když vypráví, jak lehce Sókratés při válečném tažení snášel veškeré útrapy a jak vynikl v bitvě, což uvede verši:

„ἀλλ’ οἷον τόδ’ ἔρεξε καὶ ἔτλη καρτερὸς ἀνὴρ“

„Jenom tohle, co proved’ a troufal si hrdina silný,“

což je verš, který Helena pronese, když hodlá vyprávět o Odysseově proniknutí do Tróje.²⁴⁹ Odysseova vytrvalost snášet útrapy je tedy něco, co Platón zcela schvaluje. A jak poznamenal J. H. Finley: „vytrvalost je nezbytný předpoklad pro vědění.“²⁵⁰ A přesně to Odysseus prokáže při volbě života. Vždyť právě v *Ústavě* je mladík, který se poddá emocím a žádostem, připodobněn k pojídači lotusů. Podobnou ukázkou toho, jak zdrženlivost může být po smrti výhodná, nalézáme i v slavném mýtu o vozataji v dialogu *Faidros*, který vychází z Parmenidovy básně, a již dříve jsme řekli, že Parmenidés do své básně zakomponoval mnohé odysseovské motivy.

Nesmíme však podléhat dojmu, že by si Odysseus v Érově mýtu skutečně zvolil život filosofa, ten totiž není přítomen, protože „ψυχῆς δὲ τάξιν οὐκ ἐνεῖναι διὰ τὸ ἀναγκαίως ἔχειν ἄλλον ἐλομένην βίον ἀλλοίαν γίγνεσθαι: τὰ δ’ ἄλλα ἀλλήλοισι τε καὶ πλούτοις καὶ πενίαις, τὰ

²⁴⁵ Pl. *Phdo.* 85c6-7.

²⁴⁶ Pl. *Phdo.* 85d1-2.

²⁴⁷ Hom. *Od.* 5. 33.

²⁴⁸ Pl. *Symp.* 219e5-220d4.

²⁴⁹ Hom. *Od.* 4. 243.

²⁵⁰ FINLEY, J. H. *Homer's Odyssey*. Cambridge: Harvard University Press, 1978, str. 36.

δὲ νόσοις, τὰ δ' ὑγιείαις μεμειχθαι, τὰ δὲ καὶ μεσοῦν τούτων. / duševní vlastnosti však nebyly zařazeny (tj. do volby), poněvadž podle toho, jaký život si každá duše zvolí, takovou se nutně stává. Avšak ostatní vlastnosti byly smíšeny jak vespolek, tak s bohatstvím nebo chudobou, jiné s nemocí, jiné se zdravím, jiné pak byly uprostřed všeho.²⁵¹ Stále je tak možnost pro člověka být spravedlivý, avšak jedni mají podmínky těžší, druhí lehčí. Hodnotíme-li pak osobu Odysseovu, musíme ji hodnotit pozitivně, neboť jednou z hlavních funkcí Érova mýtu je vybídnout a povzbudit čtenáře k pěstování filosofie. „Tak se Sókratés ani tolik nesnaží nás vybídnout k určité volbě života (filosofického), ale spíše se nás snaží přesvědčit, abychom se přikláněli k filosofii během našich rozhodnutí v životě.“²⁵²

Můžeme tedy shrnout: Odysseus vystupuje v Érově mýtu na pozadí bohaté dosavadní tradice. Jeho negativní obraz (vytvořený především sofisty a dramatiky) není opomenut, neboť musí být vyléčen z touhy po počtách. Tento obraz se vytvářel na základě autolykovského dědictví, které dokonce bylo vzpomenuáno i v samotné *Ústavě*.²⁵³ Na druhou stranu Odysseus je i příkladem pro výdrž, umírněnost a rozvážnost. I těchto vlastností si je Platón vědom a častokrát se na ně odkazuje. Nicméně to, jak Platón představuje postavu Odyssea v Érově mýtu, je netypické nejen v odysseovské tradici, ale i v mnohem širším měřítku, neboť jde o zmoudření trickstera, což je příběh, které jiné kultury většinou nenabízejí.²⁵⁴ Také poznamenajme, že Odysseus sdílí své pozitivní vlastnosti i se Sókratem, a proto není náhodou, že čím víc Sókratés mizí v pozdějších dialozích, tím méně nácházíme ozvěny na Odyssea.²⁵⁵

Nesmíme opomíjet, že Odysseova volba je podmíněna také samotnou logikou *Ústavy*. Platón varuje před hrozbou naslouchat nižším částím duše a jednu z možných příčin tohoto úpadku vidí ve špatné nápodobě, vždyť básníci nabízejí postavy, které jsou plné protikladů. Porovnáme-li to s Odysseem a jeho volbou, zjistíme, že nám Platón nyní podává Odyssea, už zbaveného autolykovského dědictví, které jej však činilo tak výjimečným.

²⁵¹ Pl. *Resp.* 618b2-c5.

²⁵² LARIVÉE, A. Choice of Life and Self-Transformation in the Myth of Er. In: COLLOBERT, C., DESTRIÉE, P., GONZALEZ F. J. (eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill.2012, str. 252.

²⁵³ Pl. *Resp.* 334b1-3.

²⁵⁴ FISCHEROVÁ, S. Hérós jako literární postava. In: BÍLEK, P. A., PROCHÁZKA, M. WIENDL, J. (eds.). *Vektory kulturního vývoje: identity, utopie, hrdinové*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016, str. 147-168.

²⁵⁵ MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011.

Zakončeme výrokem W. B. Stanforda, který Odysseovo vystoupení v Érově mýtu hodnotí, „jako poslední opravdový produkt mytickopoetické představivosti v odysseovské literární tradici.“²⁵⁶

5. Závěr

Tato práce je rozdělena do tří částí. V první části jsme analyzovali pojem zděděný konglomerát, který byl přejat od E. R. Dodgse jako označení pro pestrou tradici mýtů prostupující téměř celou řeckou literaturou. V druhé části byla věnována pozornost Platónově mýtotvorbě a jeho přístup k dosavadní tradici. Ve třetí části jsme již ukázali konkrétní Platónovu práci se zděděným konglomerátem, a to vyobrazení postavy Odyssea v Érově mýtu.

V první části šlo o nástin různých užití mýtů v řecké tradici. Mýtus totiž nebyl omezen pouze na vyprávění příběhů, ale měl rozmanité společenské funkce a sloužil pro různé účely. Proto jsme uvedli odlišné přístupy k mýtům, konkrétně přístupy homérovských eposů, Hésioda, Pindara, Xenofana, Parmenida, Hekataia, Akúsilaia, Ferekyda a Gorgia, což nám umožnilo vidět důležité rysy mýtů, které jsme pak našli i u Platóna.

Volnost mýtu lze vidět již v homérských eposech: například zde mýtus sloužil jako prostředek, skrze nějž se uchovávaly podstatné informace pro společnost založené na orální kultuře. U Hésioda jsme se setkali s tím, že mýtus byl otevřen různým užitím a mohl být podáván v odlišných verzích. Zároveň Hésiodos představil osobnost, která s mýtem vědomě pracovala a přizpůsobovala jej tomu, co chtěl vyjádřit. To však neznamená, že by podobný postup nebyl již v homérských eposech, nicméně vzhledem k tomu, že nemáme dochované žádné starší texty, vybrali jsme pro ukázkou zmíněných rysů mýtu Hésioda. U Pindara se pak potvrdilo to, co bylo patrné i u homérovských eposů a Hésioda, a to, že mýtus nebyl nikdy kanonizován, ba dokonce bylo možné se proti některým verzím mýtu ostře vyhradit a odmítnout je.

Podobný přístup se odrážel i u některých presokratiků, což jsme pozorovali především na Xenofanovi, který byl známý svou ostrou kritikou toho, jak básníci užívali mýtus, ovšem mýtus jako takový nezvrhl, stále jej užíval, ovšem již ne k vyprávění dalších božských a herojských příběhů, ale pro svůj filosofický výklad. Obdobně i Parmenidés a Empedoklés se distancovali

²⁵⁶ STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963, str. 119.

od básnické tradice, a přesto užívali básnický aparát. Svůj zásadní vliv samozřejmě mělo i to, že psali veršem, a také to, že nešlo o postavy, které by se zřikaly mytické symboliky.

Nový způsob myšlení se objevil i u mýtografů Hekataia, Akúsilaia. Ti podrobili zděděný konglomerát kritice založené na kritériu pravděpodobnosti. Zároveň se na nich prokázalo, jak nesmírně důležité byly pro řeckou společnost mimořecké vlivy, které sice byly v Řecku vždy přítomné, ovšem s rozvojem kolonizace získaly mnohem větší prostor. Hekataios a Akúsilaos se tak pokusili částečně eliminovat paradoxnost mytického světa, nicméně, jak z jejich práce vyplynulo, ani oni se zcela nezřekli z tradice mýtu. Další mýtograf, o kterém jsme se zmínili, byl Ferekýdés. Ten na rozdíl od Hekataia a Akúsilaia nepracoval s kritériem pravdy, ale se snahou ujednotit a vytvořit chronologii v pestrobarevné mytické tradici.

Pro další příklad přístupu k mýtu jsme užili Gorgiovu *Chválu Heleny*. Na ní jsme se pokusili postihnout to, jak mýtus (víceméně ve své tradiční podobě) mohl fungovat i pro vyjádření myšlenek, které v něm původně nebyly; v případě Gorgiově šlo o demonstraci síly slov, což také ukázalo na to, jak mýtus mohl reagovat na aktuální tematiku.

První část nám tedy ukázala, že mýtus byl předmětem odborných diskuzí již dlouho před Platónem a že byl již od homérské doby až do Platóna stále velmi živý a hojně užívaný. Také jsme ukázali na to, že mnohé z přístupů k mýtům se u Platóna nacházejí taktéž, např. kritika amorálních mýtů u básníků, přetváření tradičních verzí mýtů nebo užívání básnického aparátu pro filosofický výklad.

V druhé části byl Platón představen jako dědic tohoto konglomerátu, avšak zároveň i jako jeho velký reformátor. Výše uvedené rysy mýtu se totiž u něj nejenom opakují, ale dostávají na mnoha místech nový rozměr, neboť Platón si s komplexností mýtu vědomě pohrává. Proto v jeho díle nelze nalézt jednotný přístup k mýtům, a tato práce si to ani za cíl nekladla. Šlo především o upozornění na to, jak bohatá tradice obsahovala více způsobů, jak s mýty zacházet. Taktéž bylo podotknuto, že Platónovy mýty není vhodné přehlížet, neboť jsou neodlučitelnou součástí jeho filosofie.

Třetí část sloužila jako ukázka konkrétní Platónovy práce, a to jeho vyobrazení postavy Odyssea. Nejdříve jsme přiblížili význam Érova mýtu a jeho zasazení do textu *Ústavy*. Poté jsme se již zaměřili na Odysseovu volbu nového života. Ta se však odehrála na bohatém pozadí odysseovské tradice, která byla zčásti popsána, aby se vyjevilo, proč Platón nechal Odyssea vybrat si život člověka samotného a neveřejně činného. Upozornili jsme, že dvě podmínky

musely být splněny proto, aby si Odysseus takto zvolil: zaprvé, že byl pamětliv svých námah, zadruhé, že byl vyléčen z touhy po počtách.

Tyto námahy pramenily z jeho cest. Na nich Odysseus opakovaně prokázal takové vlastnosti (vytrvalost, sebekontrolu a umírněnost), které v mnohém připomínaly platónského Sókrata - obdobný obraz vytvořil i rétor Antisthenés. Také jsme poznamenali, že Odysseus není typický představitel hérojské etikety, jak je prezentována v *Iliadě*. I to mohlo vést k jeho specifickému představení v Érově mýtu, kde si ostatní slavní héroové volí život na základě svých emocí, jako je hněv či nepřátelství, což jsou časté motivy pro bojovníky před Trójou, ale také emoce, které by podle Platóna měly být pod kontrolou rozumu. Takovouto kontrolu ukazuje Odysseus i v Sofokleově dramatu *Aiás*, kde představuje postavu překračující hérojskou etiketu (pomáhat přáteli a škodit nepříteli).

Ovšem odysseovská tradice nebyla jen pozitivní, neboť Odysseovo dvojaké chování bylo zkritizováno autory jako Eurípídés, Gorgiás či Pindaros. Ti ho vystihli jako zákeřnou postavu, která nedbá morálky. V jeho řečnické obratnosti spatřovali nebezpečný prvek, který klame lidi; stejně byl Odysseus znázorněn i v Sofokleově *Filoktéovi*. U těchto autorů vystupuje do popředí představa Odyssea jako zákeřného demagoga. S touto tradicí Platón taktéž pracuje, neboť Odysseus musel být nejdříve vyléčen z touhy po počtách, kterou mu tito autoři vyčítali.

Připomenut byl také dialog *Hippiás Menší*, v němž Odysseus vystupuje na výsost dvojace, a proto není jasné, jak jej vnímat a interpretovat.

Odysseus si tedy vybral v Érově vyprávění život člověka, který žije v ústraní. V *Ústavě* jsme našli takové stáhnutí se z veřejnosti často ve spojitosti s filosofi. Taktéž jsme uvedli, že za proměnou Odyssea v Érově mýtu stojí i Platónův útok na básníky, kteří zobrazují nevhodné postavy a příběhy.

Můžeme tedy na závěr konstatovat, že v Érově mýtu jsme se setkali s postavou Odyssea, která je sice spjata s odysseovskou tradicí, ale zároveň ji značně proměňuje.

Prameny

Primární

- Acusilas. FOWLER, R. L. (ed.). *Early Greek Mythography. Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Aischylos. *Prometheus Vincitus*. GRIFFITH, M. (ed.). *Prometheus bound*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Antisthenes. PRINCE, S. (ed.). *Antisthenes of Athens: Texts, Translation, and Commentary*. Přel. Prince, S. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2015.
- Aristophanes. *Vespae*. HENDERSON, J. (ed.). *Clouds: Wasps; Peace*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- Aristoteles. *Metaphysica*. CHRIST, W. (ed.). *Aristotelis Metaphysica*. Lipsiae: Teubner, 1886.
- Meteorologica*. LEE, H. D. P. (ed.). *Meteorologica*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Empedocles. DIELS, H., KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann, 1951.
- Euripides. *Hecuba, Troades*. Murray, G. (ed.). *Euripidis Fabulae*. 1-2, Oxford. Clarendon Press Oxford, 1902 - 1913.
- Gorgias MOST, G. W., LAKS, A. (eds.). *Early Greek Philosophy. VIII-IX, Sophists*. Cambridge: Harvard University Press, 2016.

- Hecataeus. FOWLER, R. L. (ed.). *Early Greek Mythography. Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Heraclitus. DIELS, H. KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann, 1951.
- Herodotus. *Historiae*. ROSÉN, B. H. (ed.) *Historiae*. Stuttgartiae: Teubner, 1997.
- Hesiodus. *Theogonia, Opera et dies*. SOLMSEN F, MERKELBACH R., WEST M. L. (eds.). *Hesiodi Theogonia: Opera et dies; Scutum*. Oxford: Oxford University Press, 1970.
- Homerus. *Cypria*. WEST, M. L. (ed.). *Greek Epic Fragments: From the Seventh to the Fifth Centuries B.C.* Cambridge: Harvard University Press, 2003.
- Odyssea*. LUDWICH, A. (ed.). *Odyssea*. 1.-2. Stuttgart: Teubner. 1998.
- Ilias*. BETHE, E.(ed). *Ilias*. Leipzig: Teubner. 1914.
- Parmenides. DIELS, H. KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin: Weidmann, 1951.
- Pausanias. *Graeciae descriptio*. JONES, W. H. S. (ed.). *Description of Greece*. 2. London: Heinemann, 1926.
- Pherecydes. FOWLER, R. L. (ed.). *Early Greek Mythography. Texts*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Pindarus. *Olympia, Nemea*. SCHROEDER, O. (ed.). *Pindari Carmina Cum Fragmentis Selectis*. Leipzig: Teubner, 1900.

Plato. *Critias, Epistulae, Gorgias, Hippias Minor, Ion, Phaedo, Phaedrus, Protagoras, Sophistes, Symposium, Respublica, Timaeus, Leges.*

BURNET, J. (ed.). *Platonis Opera.*
Oxford: Oxford University Press. 1900-1907.

Plutarchus. *Vitae.*

BERNADOTTE, P. (ed). *Plutarch's Lives.*
Cambridge: Harvard University Press. 1914.

Sophocles. *Aias, Philoctetes.*

PEARSON, A. C. (ed.). *Sophoclis Fabulae.* London: Oxford University Press, 1924.

Xenophanes.

DIELS, H. KRANZ, W. (eds.). *Die Fragmente der Vorsokratiker,* Berlin: Weidmann, 1951.

Xenophon. *Memorabilia.*

HENDERSON, J., SAUPPE G. A. (eds.)
Memorabilia, Oeconomicus. Cambridge,
Massachusetts: Harvard University Press, 2013.

Sekundární

- ANNAS, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1981.
- AUERBACH, E. *Mimesis: zobrazení skutečnosti v západoevropských literaturách*. Přel. Žilina, M., Preisner R., Kafka, V. Praha: Mladá fronta, 1998.
- BARTOŠ, H. *Očima lékaře: studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše-tělo*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2006.
- BÍLEK, P. A., PROCHÁZKA, M. WIENDL, J. (eds.). *Vektory kulturního vývoje: identity, utopie, hrdinové*. Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, 2016.
- BRISSON, L. *Plato the Mythmaker*. Přel. Naddaf, G. Chicago, Ill, University of Chicago Press, 1999.
- BUXTON, R. (ed.). *From Myth to Reason?: Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- CHLUP, R. (ed.). *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007.
- COLLOBERT, C., DESTREE, P., GONZALEZ F. J. (eds.). *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*. Leiden: Brill.2012.
- DANEŠ, J. *Politické aspekty řecké tragédie*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.
- DESTREE, P., HERRMANN, F. G. (eds). *Plato and the Poets*. Leiden: Brill. 2011.
- DETIENNE, M. *Mistři pravdy v archaickém Řecku*. Přel. Spěváková, O., Praha: OIKOYMENH, 2000.
- DOBIÁŠ, J. *Dějepisectví starověké*. Praha: Historický klub, 1948.
- DODDS, E. R. *Řekové a iracionálno*. Praha: OIKOYMENH. 2000.
- DOWDEN, K., LIVINGSTONE, N. (eds.). *A Companion to Greek Mythology*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- FERRARI, G. R. F.(ed.) *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- FINLEY, J. H. *Homer's Odyssey*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

- FISCHEROVÁ, S. *Odysseia jako ustavující dílo evropské kulturní tradice*. In: Homér, *Odysseia*. Praha, Academia, 2012, str. 425-479.
- FISCHEROVÁ, S. *Pirómisový sál v egyptských Thébách aneb kde začíná řecké dějepisectví*, in: *Reflexe*, 23, str. 45-47.
- FISCHEROVÁ, S., STARÝ, J. (eds.). *Původ poezie: proměny poetické inspirace v evropských a mimoevropských kulturách*. Praha: Argo, 2006.
- FOWLER, R. L. *Early Greek Mythography: Commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FOWLER, R. L. (ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- HALL, E. *The Return of Ulysses: a Cultural History of Homer's Odyssey*. London: IB Tauris; 2008.
- HEUBECK, A., WEST, S., HAINSWORTH, J. B. (eds.). *A Commentary on Homer's Odyssey*. 1., Introduction and Books 1-8. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- HEUBECK, A., HOEKSTRA, A. (eds.). *A Commentary on Homer's Odyssey*. 2., Books 9-16. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- HEUBECK, A., FERNÁNDEZ M. G, RUSSO, J. (eds.). *A Commentary on Homer's Odyssey*. 3., Books 17-24. Oxford: Clarendon Press, 1992.
- HAVELOCK, E. A., *Parmenides and Odysseus*. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, 63, 1958, str. 133-143.
- HAVELOCK, E. A. *Preface to Plato*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1982.
- JOHNSON, R. R. Does Plato's 'Myth of Er' Contribute to the Argument of the "Republic"? In: *Philosophy & Rhetoric*, 32, str. 1-13.
- LIDDELL, H. G., SCOTT, R. *Greek-English Lexikon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- KALAŠ, A., SUVÁK, V. (eds.). *Antisthenés: úvodná štúdia, preklad zlomkov a komentár*. I. Bratislava: Kalligram, 2010.
- KIRK, G. S. *The nature of Greek Myths*. London: Penguin Books, 1976.
- KRATOCHVÍL, Z. *Filosofie mezi mýtem a vědou: od Homéra po Descarta*. Praha: Academia, 2009.
- LAMPERT, L. Socrates' Defense of Polytopic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato's Lesser Hippias. In: *The Review of Politics*, 64, 2002, str. 231-259.
- MONTIGLIO, S. *From Villain to Hero: Odysseus in Ancient Thought*. Michigan: University of Michigan Press, 2011.
- MORGAN, K. A. *Myth and Philosophy From the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- NOVOTNÝ, F. *O Platónovi*. Díl první, Život. Vyd. 2. Praha: Nová Akropolis, 2013.
- PARTENIE, C. (ed.) *Plato's Myths*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
- PATOČKA, J. *Platón: přednášky z antické filosofie*. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1992.
- REZEK, P. (ed.) *Mýtus, epos a logos*. Přel. Petříček, M. Praha: OIKOYMENH, 1991.
- STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: a Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. Oxford: Basil Blackwell, 1963.
- SUVÁK, V. *Antisthenés: Štyri štúdie*. Prešov: Vydavateľstvo Prešovskej univerzity, 2017.
- THAYER, H. S. The Myth of Er. In: *History of Philosophy Quarterly*, 54, str. 369-384.
- VERNANT, J. - P. *Počátky řeckého myšlení*. Přel. Rejchrt, M. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- VEYNE, P. *Věřili Řekové svým mýtům?: esej o konstitutivní imaginaci*. Přel. Šubrtovi, M. a J. Praha: OIKOYMENH, 1999.
- VÍTEK, T. *Empedoklés*. 1, Studie. Praha: Herrmann, 2001.